



نقد العقل العربي (٤)

العقل الأخلاقي العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية

الدكتور محمد عابد الجابري

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:

ـ أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
ـ مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
ـ من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
ـ نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
ـ وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط ٢، ١٩٩٤.
ـ الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٩٩٦.
ـ حفريات في الذاكرة، ١٩٩٧.
ـ الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط ٢، ١٩٩٧.
ـ قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة، ١٩٩٧.
ـ مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، ط ٢، ١٩٩٧.
ـ تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ط ٧، ١٩٩٨.
ـ التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، ط ٢، ١٩٩٩.
ـ الخطاب العربي المعاصر، ط ٦، ١٩٩٩.
ـ المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط ٢، ١٩٩٩.
ـ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط ٤، ٢٠٠٠.
ـ بنية العقل العربي (نقد العقل العربي (٢))، ط ٦، ٢٠٠٠.
ـ العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي (٣))، ط ٤، ٢٠٠٠.
ـ المثقفون في الحضارة العربية، ط ٢، ٢٠٠٠.
ـ المشروع النهضوي العربي، ط ٢، ٢٠٠٠.
ـ ابن رشد: سيرة وفكر، ط ٢، ٢٠٠١.
ـ فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ط ٧، ٢٠٠١.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٤)

العقل الأخلاقي العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية/ محمد عابد الجابري.

٦٤٠ ص. - (نقد العقل العربي؛ ٤)

ببليوغرافية: ص ٦٣١ - ٦٣٥.

يشتمل على فهرس أعلام.

١. الثقافة العربية. ٢. القيم الأخلاقية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

170

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/مارس ٢٠٠١

العقل الأخلاقي العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم
في الثقافة العربية

المحتويات

مقدمة

الفكر الأخلاقي العربي

الوضع الراهن

-١-

عندما فرغت من كتابة "**تكوين العقل العربي**"، في أوائل الثمانينات من القرن العشرين، وشرعت كتابة مقدمة له لم أتردد في التعبير عن شعوري بفراغ المكتبة العربية من مؤلفات في "نقد العقل العربي"، فكتبت أقول: "كان المفروض أن يكون هذا الكتاب مجرد حلقة في سلسلة طويلة من الكتب والأبحاث" تتناول العقل العربي بالنقد والتحليل. "وفي هذه الحالة كان -هذا الكتاب- سيستفيد حتما من الأعمال السابقة له... ولكن واقع الحال الآن عكس ما يجب أن يكون"! لقد كان علي، إذن، أن أغامر وأقوم بتدشين القول في "نقد العقل العربي"، النقد الإيبستيمولوجي، فكان الجزء الأول والثاني من هذا المشروع. والشيء نفسه يصدق على الجزء الثالث "**العقل السياسي العربي**". فقد كان هو الآخر مغامرة، كان تدشينا للقول في موضوع لم يكن فيه سلف.

واليوم، وبعد ما يقرب من عشرين سنة من ظهور أول كتاب في هذا المشروع إلى الوجود، وبعد أن لقيت الأجزاء الثلاثة من الرواج والاهتمام ما يبعث على الاعتزاز والرضا، أستطيع أن أقول إن المخاض الذي يجري بقوة وحيوية على مستوى طموحات واجتهادات شبابنا سيفرز بدون شك "الجديد اللاحق" الذي يضع "الجديد السابق" في مكانه من التاريخ.

أما هذا الكتاب -الجزء الرابع والأخير من نقد العقل العربي- فقد لا يكفي أن نردد في شأنه ما سبق أن عبرنا عنه بصدد الكتاب الأول من هذا المشروع. ذلك أن الأمر لا يتعلق فقط بكون المكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، **لنظُم القيم** في

الثقافة العربية الإسلامية. بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في **"تاريخ الفكر الأخلاقي العربي"**. ولو من النوع الذي كتب في "تاريخ الفلسفة العربية" سواء من طرف مستشرقين أو أساتذة عرب. على أن هناك ما هو أخطر من كل ذلك وهو تسليم جل الذي عرضوا للموضوع بفكرة "أن العرب لم ينتجوا، لا في الجاهلية ولا في الإسلام، فكرا أخلاقيا باستثناء ما ردده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان"!

سيكون علينا إذن أن ندشن القول في هذه المقدمة بمناقشة هذه الفكرة التي باتت من المسلمات التي تنهي الموضوع وتبعث على اليأس المريح. سيكون علينا أن نبدأ أولا بالكشف عن حقيقة الوضع الذي سننطلق منه في محاولتنا هذه.

* * *

فعلا، تخلو المكتبة العربية من كتاب أو دراسة في نقد العقل الأخلاقي العربي أو في تحليل نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية تحليلا موضوعيا نقديا. هناك كتاب نقدي واحد كان قد أثار ضجة في وقته، إذ هوجم صاحبه من طرف شيوخ الأزهر. هو كتاب **"الأخلاق عند الغزالي"** للدكتور زكي مبارك. وهو نص رسالته لشهادة العالمية والدكتوراه قدمها سنة ١٩٢٤ إلى الجامعة المصرية.

والملاحظ أن هذا الكتاب لم ينل من الشهرة ما ناله كتابان نقديان آخران صدرا بعده، هما كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، وقد صدر عام ١٩٢٥، والثاني هو كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين وقد صدر سنة ١٩٢٦. ويبدو أن الضجة التي أثارها هذان الكتابان قد غطت سريعا على الضجة التي أثارها قبلهما كتاب الدكتور زكي مبارك.

والواقع أن هذا الكتاب، كتاب **"الأخلاق عند الغزالي"**، ليس فيه ما يبرر تلك الضجة ولا تهمة الزندقة والكفر التي رمي بها صاحبه. فكل ما فعله هذا الأخير هو أنه تعرض بالنقد لبعض آراء الغزالي "الأخلاقية" التي بثها كتابه الشهير "إحياء علوم الدين". وكل ما أنكره زكي مبارك على الغزالي هو ما في الأخلاق التي دعا إليها أبو حامد من نزعة اتكالية استسلامية، ليس غير.

أما عن الدراسات التي تعرضت لموضوع الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي فيمكن القول إنها تجمع أو تكاد على خلوه من "الفلسفة الأخلاقية"، أعني البحث النظري في الأخلاق. ومن أقدم من أشار إلى ذلك أحمد أمين، فقد أكد في كتاب له بعنوان "الأخلاق" أصدره عام ١٩٢٠ أنه: "لم يعرف العرب في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة كالذي رأينا عند اليونان (...) لا، وإنما كان عند العرب حكماء وبعض الشعراء أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وحثوا على الفضائل وحذروا من الرذائل المتعارفة في عهدهم، كما ترى في حكم لقمان وأكثم بن صيفي وأشعار زهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي". أما بعد ذلك فقد اكتفى المسلمون بما جاء به الإسلام من نظام أخلاقي شرع فيه "أمورا: من صدق وعدل أمر باتباعها، وجعل السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة جزاء من اتبعها، وجعل عكسها من

كذب وظلم رذائل نهى عنها وحذر من ارتكابها، وجعل الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة عقوبة من ارتكبها". ويضيف: وقد "قل من العرب، حتى بعد أن تحضّروا، مَن بَحث في الأخلاق بحثا علميا. ذلك لأنهم قنعوا أن يأخذوا الأخلاق عن الدين ولم يشعروا بالحاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر، ولذلك كان الدين عماد كثير ممن كتبوا في الأخلاق. كما ترى في كتاب "الإحياء" للغزالي و"أدب الدنيا والدين" للماوردي. ثم يذكر الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا باعتبارهم "درسوا الفلسفة اليونانية فكان فيما درسوا آراء اليونان في الأخلاق". ثم نوه بمسكويه باعتباره "أكبر باحث عربي في الأخلاق" مشيرا إلى أنه في كتابه "تهذيب الأخلاق" حاول "أن يمزج فيه تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالينوس بتعاليم الإسلام (...) ولكن لم يسر كثير من علماء العرب على منواله"[1].

ويكرر محمد يوسف موسى الفكرة نفسها في كتاب له بعنوان "تاريخ الأخلاق". صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٠. لقد اهتم المؤلف بالخصوص بفلاسفة الإسلام (الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل) دون أن ينسى مسكويه والغزالي وابن عربي. معرفا بهم عارضا نتفا من "آرائهم في الأخلاق". لينتهي إلى النتيجة التالية وهي "أن علم الأخلاق بصفته فرعا من فروع الفلسفة رجع القهقرى بعد عصر الفلسفة الذهبي الذي انتهى بانحطاط الفلسفة في الأندلس، وصار الأمر فيه لا يعدو الإعادة والتكرار والبسط والاختصار لآراء المتقدمين وخاصة مسكويه والماوردي والغزالي". ثم يستدل على ذلك بما خلفه عصر "انحطاط الفلسفة" من مؤلفات في الأخلاق ذكر منها ستة هي: "الكتاب المعروف بأخلاق عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد الإيجي المتوفى عام ٧٥٦ هـ، وهو مختصر في جزء لخص فيه زبدة ما في المطولات"، وكتاب "الذخائر والأعلام في آداب النفوس ومكارم الأخلاق" لأبي الحسن سلام بن عبد الله الباهلي الأشبيلي"، وكتاب "إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد" لزين الدين بن عبد العزيز المليباري"، وهو كتاب يدور كسابقه على الأخلاق الدينية النظرية". والجزء الثالث من كتاب "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم" لطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ الذي "لم يفعل أكثر من تلخيص إحياء علوم الدين للغزالي تلخيصا وافيا". ثم "كتاب مكارم الأخلاق لرضي الدين أبي نصر الطبرسي، وهو كتاب يعتمد فيه مؤلفه كل الاعتماد على القرآن والحديث وآثار الصحابة والتابعين والصالحين". وأخيرا كتاب "موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين" لمحمد جمال الدين القاسمي الدمشقي... اختصر فيه مؤلفه — كما يقول– الإحياء (للغزالي) متبعا ترتيب أصوله بلا مخالفة. بعد أن استشار الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده". وبعد ذكر هذه الكتب ينتهي إلى تقرير ما يلي. قال: "وهكذا. كلما مر الزمن، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئا فشيئا كما رأينا، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها، وظل هذا طوال تلكم الأزمان حتى ذلك

١– أحمد أمين. **الأخلاق**. لجنة الترجمة والتأليف والنشر. ط ٧ القاهرة ١٩٥٧.

العصر الذي نعيش فيه. وآية ذلك –فوق ما تقدم– الرسائل الكثيرة التي كتبها علماء الأزهر وغيرهم في الأعوام الأخيرة والتي لا تُعدُّ في قليل أو كثير من الدراسات الأخلاقية الحقة"[٢].

يمكن أن نلاحظ من خلال هذه الإطلالة السريعة على بعض بواكير التأليف في ميدان الأخلاق في الثقافة العربية أمرين اثنين :

أولهما أن الباحث العربي الحديث يصدر في تصوره للكتابة في "الأخلاق". عن **نموذج** ينتمي إلى ثقافة أخرى لها نظام قيمها الخاص. هي الثقافة الأوربية (أو الإغريقية الرومانية الأوروبية الحديثة). وبالتالي يحاكم الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية بمعايير ذلك النموذج الذي يجعل "الأخلاق" قسما من الفلسفة لا علاقة لها بالدين أو غيره. فهو هنا يحاكم قيما بقيم أخرى وأخلاقا بأخلاق. وهذا اختيار يمكن أن يسلم لصاحبه. فلكل أن يختار ما يبدو له أنه الأصوب والأفضل. ولكن فقط بعد الإفصاح عنه وتبريره حتى يكون عملية واعية. وليس مجرد انسياق وتقليد.

هناك ملاحظة أخرى لا بد من تسجيلها في هذا السياق وهي إدراج الكتب الستة التي ذكرها د. محمد يوسف موسى في إطار ما "خلفه عصر انحطاط الفلسفة من مؤلفات في الأخلاق" –حسب تعبيره– وكأن هذه الكتب تنتمي إلى "الأخلاق الفلسفية". أو كأنها نتيجة من نتاج "انحطاط الفلسفة"! يزكي هذا التصور لديه تلك الخلاصة التي قرر فيها أنه "كلما مر الزمن، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئا فشيئا كما رأينا، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها". وهذا في نظري مسألة فيها نظر كما يقولون. ذلك أن التأليف في الأخلاق، في الثقافة العربية الإسلامية، من زاوية دينية بحتة، لم يكن نتيجة لـ "انحطاط الفلسفة"، إذ هو سابق لازدهارها في ثقافتنا. والكتب الستة التي ذكرها. أو جلها على الأقل، لا تنتمي إلى المسار الخاص بالأخلاق الفلسفية في الإسلام. بل هي استمرار لمسار مستقل عن الفلسفة وعلومها، هو ذلك الذي ينتظم فيه ما عرف ويعرف في تراثنا بـ "الآداب الشرعية"، وهي فرع من الفقه كما سنرى.

هذا بينما لم يذكر كتبا أهم بكثير من الستة التي نسبها إلى "عصر الانحطاط"، ومنها على سبيل المثال كتاب الراغب الأصفهاني "الذريعة إلى مكارم الشريعة" وقد ظهر قبل "عصر الانحطاط"، وكتاب "جامع السعادات"[٣] لمؤلفه المولى محمد مهدي النراقي المتوفى ١٢٠٩ هـ.

٢– محمد يوسف موسى. تاريخ الأخلاق. ط ٣ دار الكتاب العربي. القاهرة. ١٩٥٣ ص ٢٢٥. ولنفس المؤلف كتاب آخر بعنوان "**فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**" الطبعة الثانية ١٩٤٥ وقد أدمج مادته مع بعض التطوير في المرجع الذي اعتمدناه هنا.

٣ –المولى محمد مهدي النراقي. "**جامع السعادات**" طبع أول مرة بإيران عام ١٣١٢ هـ ثم أعيد طبعه سنة ١٣٦٨ ونحن نعتمد الطبعة السادسة منه الصادرة عن مؤسسة الأعلمي. بيروت سنة ١٤٠٨ –١٩٨٨ . الكتاب في ثلاث أبواب وأربع مقامات. الباب الأول: في المقدمات: في النفس وقواها الخ. الباب الثاني: في أقسام الأخلاق: أجناس الفضائل الأربع، والقول في حقيقة العدالة. الباب الثالث: في الأخلاق المحمودة: مقدمة في اعتدال الفضائل. المقام الأول: في القوة العاقلة والرذائل المتعلقة بها. المقام الثاني: في القوة الغضبية والرذائل المتعلقة بها. المقام الثالث: في =

وقد ظهر في العصور المتأخرة. والكتابان معا، يتناولان "الأخلاق" على طريقة مسكويه! (طريقة الفلاسفة). أضف إلى ذلك كتبا أخرى كثيرة لم تكن قد طبعت بعد.

هذه الملاحظات حرصنا على تسجيلها هنا لأنها تبرز مدى الحاجة إلى **تصنيف جديد للكتابة الأخلاقية** في الثقافة العربية الإسلامية يستوعب جميع الاتجاهات والتيارات. ونحن هنا لا نتهم أحدا بالتقصير أو غيره. وإنما نسجل واقعا هو من المظاهر التي يجب أخذها في الحسبان عند الحديث عن "**الوضع الراهن**" للتأريخ للفكر الأخلاقي العربي: طغيان النموذج الأوروبي من جهة. والنقص الخطير في معرفتنا بمعطيات تراثنا في هذا المجال من جهة أخرى.

-٢-

من هذا المنظور وفي الإطار نفسه سنتحدث عن محاولات أخرى أقرب زمنا وأكثر طموحا. منها تلك التي عبر عنها د. ماجد فخري في مقدمة كتاب جمع فيه مجموعتين من النصوص في موضوع "الأخلاق". أو لها علاقة بالموضوعات الأخلاقية التقليدية، وأصدره عام ١٩٧٨ بعنوان "الفكر الأخلاقي العربي". المجموعة الأولى تضم نصوصا لـ "فقهاء ومتكلمين": (رسالة الحسن البصري في القدر، مقتطفات في "العدل" من كتاب "المغني في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار المعتزلي، نصوص من كتاب "أدب الدنيا والدين" للماوردي، مقتطفات من رسالة "الأخلاق والسير" لابن حزم، رسالة "النفس والروح" لفخر الدين الرازي). أما المجموعة الثانية فتضم نصوصا لـ"فلاسفة خلقيون" حسب تعبيره: (رسالة في "الحيلة لدفع الأحزان" للكندي، كتاب "الطب الروحاني" للرازي الطبيب، "فصول منتزعة في علم الأخلاق" للفارابي، "تهذيب الأخلاق" المنسوب ليحي بن عدي[٤]. ومقالة من كتاب "تهذيب الأخلاق لمسكويه". و"رسالة في علم الأخلاق لابن سينا" (في صفحتين)، ومقتطفات من كتاب "ميزان العمل" للغزالي). وجميع هذه النصوص متوافرة في أصولها في المكتبة العربية وبعضها محقق تحقيقا علميا، وذلك قبل أن يصدر ماجد فخري هاتين المجموعتين. وإذن فما ذكره من "صعوبة العثور على هذه النصوص" لم يكن، وقت نشره لمجموعته بل وقبلها بسنوات عديدة، كما قال: "لا يقع عليها المرء إلا مبعثرة في بطون الكتب القديمة والمجلات العربية والأجنبية النادرة"[٥]. بل بالعكس كانت هذه الرسائل والكتب في المتناول وفي

= القوة الشهوانية وما يتعلق بها من الرذائل والفضائل والنتائج والآثار المتعلقة بها. المقام الرابع: ما يتعلق بالقوى الثلاث أو باثنين منها من الرذائل والفضائل.

هذا وهناك كتب أخرى كثيرة في الأخلاق، وبعضها فلسفي النزعة، ما زالت مخطوطات تنتظر التحقيق والنشر.

٤ - نشر الكتاب تارة منسوبا للجاحظ وتارة لابن عربي وأخرى ليحي بن عدي. وبعد دراستنا للموضوع ترجح لدينا أنه للحسن بن الهيثم. انظر وجهة نظرنا بتفصيل لاحقا: الفصل الثاني عشر.

٥ - ماجد فخري. **الفكر الأخلاقي العربي**. نصوص اختارها وقدم لها. جزآن. العلمية للنشر والتوزيع. بيروت ١٩٧٨ ج١ ص١٤.

الخـزانات العامـة والمكتـبات الـتجارية بنفس القدر من السهولة أو الصعوبة التي كانت عليها الكتب الفلسفية.

لكـن المهم في نظرنا ليس هو في نشر هذه النصوص بل في الفكرة التي عبر عنـها جامعها في "المقدمة العامة" التي صدرها بها. ومع أن هذه المقدمة قصيرة جدا (ثلاث ورقات) بحيث لا تتناسـب في نظـرنا لا مـع حجـم النصـوص الـتي اخـتارها ولا مـع تنوعها. فإن تصريحه بأن "النـتاج العـربي في بـاب الخـلقيات نـتاج ضخم لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية والـدرس"، وتمييـزه في هـذا النـتاج بـين "الأدب الخـلقي" ككتابات ابن المقفع والعامري الخ. وبـين "الفكـر الخلقي" الكلامي الفقهي من جهـة، والفلسفي من جهة أخرى، أقول إن إشارته هـذه تنـبئ عـن تصـور أرحـب لمجـال الكتابة الأخلاقية في الثقافة العربية، يحرر القارئ من ضيق تلك التصورات التي أشرنا إليها قبل. وقد أفصح عن هذا التصور من خلال عرض مختزل لـما أسمـاه : "تطـور الفكـر الأخلاقي العربي"، وهو "التطور" الذي سطر له خطاطة عامة على الشكل التالي:

١- المرحـلة الأولى تميـزت بـ "معالجة الإشكاليات الخلقية الناجمة عن تدبر النصوص الشـرعية، لاسيما مدلول العدل الإلهي والتبعة البشرية وماهية البر، وما اتصل بها من طاعات ومعـاص". وقـد جعـل من المناقشات الكلامية الأولى، "ابتداء من القرن الثاني للهجرة". بداية لهـذه المرحـلة الـتي تدشـنها "رسـالة الحسـن البصـري في القدر، "لتستمر في فكر المتكلمين". خاصة المعتزلة، الذين يمثلهم في تلك النصوص القاضي عبد الجبار.

٢- المرحـلة الـثانية وهـي في نظـره "تعكس التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي والفكر الفلسـفي اليونـاني بصورة أجلى"، لأن النصوص اليونانية لم تكن متوافرة في المرحلة الأولى "إلا بشـكل عـامّ وغير محدد". وتتمثل هذه المرحلة في مؤلفات الكندي والرازي التي قال عنها إنـها "تعكس التأثيرات الرواقية والسقراطية التي أخذت تتسرب إلى العالم الإسلامي في مطلع القرن الثالث" الهجري!

٣- "أمـا المرحـلة الثالثة فتعكس بصورة واضحة تأثير "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو وبعض الشروح اليونانية المتأخرة التي اقترنت بها في الترجمات العربية. ويمثل هذه المرحلة مسكويه.

٤- وتتصف المرحلة الرابعة، من تطور الفكر الأخلاقي العربي، في نظره. "بالعمل على دمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي"، ويمثل لهذه المرحلة بكل من "ميزان العمل" لـلغزالي، و"أدب الدنيـا والديـن" لـلماوردي". ثـم يضـيف إليهما رسالة ابن حزم في "الأخلاق والسير" ورسالة فخر الدين الرازي في "النفس والروح"[٦].

لا شك أننا هنا أمام تحقيب يثير كثيرا من التساؤلات لعل أهمها هو ما يخص "وضع" مـا سمـاه بــ"المرحـلة الأولى". فـإذا أخذنا مفهوم المرحلة على أنه لحظة من التطور تتجاوز ما

٦ - نفس المرجع ص ١٢-١٣.

قبلها، وتتجاوزها المرحلة التي بعدها، فإننا لا نستطيع أن نجد **علاقة مرحلية** من هذا النوع بين الجانب الذي يمس "الأخلاق" في فكر المتكلمين، سواء من قريب أو من بعيد، وبين كتاب الرازي الطبيب في "الطب الروحاني" أو رسالة الكندي "في دفع الأحزان" وهما ينتميان فعلا إلى الموروث اليوناني في الثقافة العربية. ذلك أن هناك انفصالا تاما بين إشكاليات المتكلمين الأخلاقية وبين هاتين الرسالتين. والأهم من ذلك أن الجانب الأخلاقي في فكر المتكلمين بقي ينمو ويتعمق بعد الكندي والرازي الطبيب إلى أن بلغ أوجه مع القاضي عبد الجبار معاصر ابن سينا. ومعنى ذلك أن علم الكلام والفلسفة قد بلغا أوج نضجهما في الثقافة العربية في وقت واحد: القرن الخامس الهجري. فكيف يجوز إدماج الحسن البصري والقاضي عبد الجبار في مرحلة واحدة؟ وكيف يمكن تصور هذه المرحلة الكلامية الأولى كحلقة في سلسلة يقع ابن سينا في مرحلتها الرابعة؟

هناك تساؤلات أخرى تفرض نفسها في إطار التحقيب المقترح أعلاه، منها إدراج كتاب "أدب الدنيا والدين" للماوردي ضمن الفكر الأخلاقي الموفق بين الجانب الفلسفي اليوناني والجانب الديني الإسلامي وجعله في كفة واحدة مع "ميزان العمل" للغزالي!؟ أما أن يكون الغزالي ينتمي في كتابه هذا إلى الموروث اليوناني فهذا ما لا جدال حوله. أما كتاب الماوردي "أدب الدنيا والدين" فهو -كغيره من مؤلفاته- لا علاقة له مع الموروث اليوناني إطلاقا. ولو ربطناه بالموروث الفارسي لكنا أقرب إلى الصواب. وكذلك الشأن بالنسبة لرسالة ابن حزم ورسالة فخر الدين الرازي اللتين أدرجتا في "المرحلة الرابعة" تلك. أما أن تكون رسالة الرازي في "النفس والروح" تنتمي إلى الموروث اليوناني السينوي فهذا ما لا جدال فيه. ولكن رسالة ابن حزم في"الأخلاق والسير" غير ذلك تماما، فلا شيء يجمعها مع رسالة الرازي. وهكذا نرى أن مفهوم "المراحل" لا ينطبق على هذه التصنيفات والتحقيبات التي يبدو واضحا أنها وضعت وضعا لتبرير اختيار هذه النصوص وترتيب نشرها. وكيفما كان الأمر فالتحقيب والتصنيف لموضوع كهذا يحتاج إلى دراسة أوسع، ليس فقط للنصوص المعروضة في المجموعتين، بل أيضا لكتب أخرى كثيرة، وكثيرة جدا[٧].

-٣-

هناك إلى جانب المحاولات التي ذكرنا والتي تهتم بتاريخ الفكر الأخلاقي العربي، والصادرة عن التصور السائد في الفكر الغربي لتاريخ الأخلاق، محاولات أخرى تريد أن تقيم

---

٧ - هناك رسائل ومحاولات تهتم إما بموضوع بعينه وإما بجانب من جوانب الفكر الأخلاقي العربي، وهي مع قلتها لا تقدم جديدا. نشير بكيفية خاصة إلى كتاب ناجي التكريتي: **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**. حاول فيه رصد تأثير الأفلاطونية لدى المؤلفين الإسلاميين في الأخلاق، فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة. دار الشؤون الثقافية العامة. ط ٣، بغداد ١٩٨٨، هناك كتب أخرى لمعاصرين أيضا تفتقد إلى الموضوعية والحياد وتميل نحو الوعظ والإرشاد وهذه لا تدخل ضمن اهتمامنا هنا.

الدليل العملي على وجود "**أخلاق إسلامية**" أصيلة، في القرآن خاصة، صادرة في ذلك عن "**الأفق السلفي**" المعروف، وبالتالي فهي تشكل اتجاها مختلفا عن الاتجاه الأول.

يمكن تصنيف المحاولات التي ظهرت في هذا الاتجاه إلى قسمين: قسم يتبنى نفس القضايا التي تناقش في الفكر الأوربي تحت عنوان " **الأخلاق**". ويحاول قراءتها في القرآن والسنة والتراث الديني الإسلامي على العموم. وصنف يحاول "التحرر" من تأثير الفكر الغربي واستخراج "الأخلاق الإسلامية" من القرآن والسنة "كما هي". بدون ربطها بأية فلسفة أخلاقية أخرى. الصنف الأول تمثله رسالة محمد عبد الله دراز "أخلاق القرآن"[٨] (وقد ترجمت إلى العربية باسم "دستور الأخلاق في القرآن")، أما الصنف الثاني فيمثله عبد الرحمان حسن حبنكة. فلنلق نظرة على هذين التيارين "التجديديين" من خلال عرض نقدي موجز لهذين الكتابين.

يقرر د. محمد عبد الله دراز "أن نظرة سريعة نلقيها على مؤلفات علم الأخلاق العام التي كتبها علماء غربيون كافية لنلحظ فيها فراغا هائلا وعميقا نشأ عن صمتهم المطلق عن علم الأخلاق القرآني". بينما تذكر لنا هذه المؤلفات "باختصار أو بإفاضة المبادئ الأخلاقية، كما ارتأتها الوثنية الإغريقية ثم أديان اليهود والمسيحية، ولكنها حين تنتهي من عرض هذه المراحل الثلاثة نجدها تنقلنا بغتة إلى العصور الحديثة، في أوربا، مغفلة كل ما يمس الدستور الأخلاقي في القرآن". وبعد أن يلاحظ أن بعض "الكتب الأوربية التي تعالج مسائل الإسلام بخاصة" تشتمل على "محاولات قد تمت في القرن التاسع عشر من أجل استخراج المبادئ الأخلاقية من القرآن" يستدرك قائلا: "بيد أن إطار هذه المحاولات كان في الغالب محدودا، كما كان مضمونها بعيدا عن المطابقة الدقيقة للنظرية القرآنية الحقة"؛ ثم يضيف: "ولذلك بدا لنا من الضروري أن نتناول الموضوع من جديد، وأن نعالجه تبعا لمنهج أكثر سلامة، من أجل تصحيح هذه الأخطاء وملء هذه الفجوة في المكتبة الأوربية، وحتى نُري علماء الغرب الوجه الحقيقي للأخلاق القرآنية، وذلك في الواقع هو هدفنا الأساسي من عملنا"[٩].

لقد كان من الطبيعي أن يؤثر هذا الهدف الذي توخاه المؤلف (التوجه بكتابه إلى المكتبة الأوربية وعلماء الغرب) في عمله، منهجا ورؤية. فقد جاء المنهج تقريريا يجتهد، لا في قراءة "أخلاق القرآن" في القرآن، بل قراءة "أخلاق الغرب" في القرآن وفي بعض المؤلفات الإسلامية القديمة. ومن هنا تحكمت في رؤيته لـ "أخلاق القرآن" القضايا التي كانت تشغل الفكر الأوربي في مجال الأخلاق في النصف الأول من القرن الماضي، وهي القضايا التي تجد مرجعيتها في الأخلاق الكانتية، (نسبة إلى الفيلسوف الألماني إمانويل كانت) والتي تحتل فيها

٨- محمد عبد الله دراز. **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**. مؤسسة الرسالة. بيروت .١٩٨٥. وهو رسالة قدمها لجامعة السوربون بباريس سنة ١٩٤٧ بعنوان La Morale du Koran (=أخلاق القرآن) لنيل شهادة الدكتوراه. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٨٥.

٩- نفس المرجع ص ٢-٤.

فكرة "الواجب"، أو "الإلزام الخلقي" أو "القانون الأخلاقي"، قطب الرحى. هذا مع انسياق كبير مع النظرة القانونية الحقوقية للموضوع. وقد تكفي نظرة سريعة إلى فهرس الكتاب ليكتشف المرء أنه إزاء كتاب في القضايا الأخلاقية/الحقوقية -**المعاصرة للمؤلف**- منظورا إليها من خلال القرآن، وليس إزاء كتاب في "أخلاق القرآن". وهكذا جاء الفصل الأول بعنوان "الإلزام". والثاني بعنوان "المسؤولية"، والثالث بعنوان "الجزاء"، والرابع "النية والدوافع"، والخامس "الجهد". وفي نهاية كل فصل "خاتمة" بعنوان: "النظرية الأخلاقية كما يمكن استخلاصها من القرآن". ومما يزيد في انغماس الكتاب في الفكر الأوربي لجوءه إلى "المقارنة": وهكذا جاءت جميع عناوين فصول كتابه تحت عبارة تتكرر وذات دلالة، عبارة : **"النظرية الأخلاقية كما يمكن استخلاصها من القرآن مقارنة بالنظريات الأخرى. قديمها وحديثها"**. و"النظريات الأخرى" هي بالتحديد النظريات الأوربية. وقد شغل الكلام عنها مساحة من الكتاب تفوق المساحة التي شغلها ما يتصل بالنص القرآني.

وبالعكس من هذا تماما كتاب الأستاذ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "الأخلاق الإسلامية وأسسها"[10]. والحق أن المتأمل في هذا الكتاب وفيما صرح به مؤلفه في مقدمته يكاد يجزم أن الكتاب يريد به صاحبه أن يكون شبه البديل عن الكتاب السابق. لقد انشغل د. دراز انشغالا تاما بتوجيه الخطاب إلى الأوربيين ليثبت لهم أن في القرآن فكرا أخلاقيا لا يقل عن نظرياتهم الأخلاقية.. في مقابل هذا الاتجاه إذن، وعلى العكس منه تماما[11]. يسير مؤلف "الأخلاق الإسلامية وأسسها". وقد حرص على أن يوضح مسلكه هذا، منذ السطور الأولى من مقدمة كتابه. فقال: "وبعد، فهذا سفر في الأخلاق جمعت فيه دراسات جديدة اقتبستها بالتأمل المتجرد من القرآن والسنة، وأنا مدفوع بدافع الأمل في أن أصل إلى معرفة الأسس العامة لمفردات الأخلاق في مفاهيم الإسلام وتعاليمه الربانية (...). وحين قمت بهذه الدراسة حاولت أن أبعد عن تصوري كل دراسة للأخلاق قرأتها من قبل للفلاسفة الإسلاميين ولغيرهم ممن سبقهم أو جاء بعدهم، رجاء أن لا أقع فريسة لوجهات نظر معينة، فأعمل من حيث لا أشعر على تطويع النصوص الإسلامية الأصيلة لتحمل وجهات النظر هذه ولتدل عليها".

ولا ينكر المؤلف أنه أفاد في دراسته مما "كتب الكثيرون في الأخلاق من إسلاميين وغيرهم -متقدمين ومتأخرين- فكان ذلك لدي (كما يقول) أساسا لبدء عملية التدبر من كتاب

١٠- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "**الأخلاق الإسلامية وأسسها**". دار القلم. دمشق. ط ٣. ١٩٩٢، أرخت مقدمة الطبعة الأولى منه ب ١٣٩٨ هـ (م١٩٧٧).

١١- هذا لا يعني تحرر المؤلف تمام التحرر من حضور "الآخر" في مشروعه، أعني الرد عليه والتنبيه إلى "مكائده". فهو ينبه في الفصل الثاني من الباب الأول، في فقرة جعل عنوانها : "موقف أعداء المسلمين من الأخلاق الإسلامية" إلى "أن أعداء المسلمين قد عرفوا أن الأخلاق الإسلامية في أفراد المسلمين تمثل معاقد قوة فجندوا لغزو هذه المعاقد وكسرها جيوش الفساد والفتنة" الخ، نفس المرجع ص ٣٧-٣٨.

الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"[١٢]. يتجلى هذا الذي أفاده من "المتقدمين والمتأخرين" في الهيكل العام لدراسته الطويلة[١٣] وفي تبني كثير من التصورات السائدة بدءا من الفصل الأول الذي خصصه لجملة من "التعريفات" (تعريف الأخلاق. السلوك. أنواعه. دلالته. الحكمة. ومكارم الأخلاق) استعاد فيها المشهور في كتب المصطلحات والتعريفات. في كلام مرسل لا يشير إلى مرجع ولا إلى مصدر، وذلك هو شأنه في الكتاب كله. فهو لا يذكر من المصادر إلا القرآن والحديث. ومع أن المؤلف يحرص فعلا على أن يستمد من القرآن والسنة وحدهما جملة ما يعرض ويقرر فإن الهيكل العام للكتاب تحكمه بصورة مباشرة التقسيمات والانشغالات والموضوعات التي تهيمن على الفكر الأخلاقي، قديما وحديثا، والتي يرجع كثير منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الفكر اليوناني والأوربي الحديث.

وهكذا فعلاوة على استعادته للتعريفات الشائعة في الفصل الأول من الباب الأول. يخصص الفصل الثاني لـ "مدارك الأخلاق وأسسها". والثالث لـ"الحكم الأخلاقي وأسسه". والرابع "للنفس والمسؤولية والحرية"، والخامس لمسألة "الفطرة والاكتساب". وهي كلها موضوعات لا يكاد يخلو منها كتاب حديث في الأخلاق. أما الباب الثاني الذي خصص لموضوع "الإنسان في دائرة الدلالات القرآنية"، والذي يعنى بالتمييز بين النفس والصدر والقلب والفؤاد والفكر والعقل والإنسان بوجه عام. فيكاد لا يخرج عما هو مطروق ومتداول في الأدبيات الإسلامية القديمة والمعاصرة. وكذلك الشأن في الباب الثالث الذي خصصه المؤلف لـ"الرسول ذو الخلق العظيم". أما الباب الرابع الذي جاء بعنوان "جوامع مفردات الأخلاق وكلياتها الكبرى" فهو يعرض للصفات التي تعرض لها مختلف الكتب المصنفة في الأخلاق، منذ أرسطو. مثل "حب الحق وإيثاره وظواهره السلوكية وأضداد تلك" (الفصل الأول). و"الرحمة وفروعها وظواهرها السلوكية وأضدادها" (الفصل الثاني). و"قوة الإرادة" (الفصل الثالث)، و"الدافع الجماعي" (الفصل الرابع)، و"المحبة للآخرين" (الفصل الخامس). و"الصبر وفروعه وظواهره السلوكية" (الفصل السادس)، و"حب العطاء وفروعه وظواهره السلوكية" (الفصل السابع). و"سماحة النفس" (الفصل الثامن)، و"علو الهمة" (الفصل التاسع). وأخيرا "ظواهر خلقية لأكثر من أساس خلقي". أما الباب الخامس والأخير فموضوعه : "نصوص مشروحة تشتمل على جوانب أخلاقية".

وواضح من هذا الهيكل العام أن الأمر يتعلق بنفس الموضوعات المتوارثة من الفكر اليوناني والفكر الإسلامي والتي تشكل موضوع "علم الأخلاق"، قديما وحديثا، مع هذا الفارق وهو أن مؤلف "الأخلاق الإسلامية وأسسها" يحرص على الاقتصار على القرآن والسنة في عرضه لهذه الموضوعات. نقول "في عرضه" لأن طريقته في الكتابة يطغى فيها العرض، المنظم فعلا، ولكن الخالي من أية مناقشة أو مقارنة.

١٢- نفس المرجع. ص ٥-٧.

١٣- يقع الكتاب في مجلدين يضمان أزيد من ١٥٠٠ صفحة.

ولا بـد مـن الإشـارة هنا إلى أننا إذ نبرز هذه الجوانب في الكتاب لا نرمي إلى التنقيص مـن قيمـته ولا من المجهود الكبير الذي بذل فيه. ولكننا نعتقد أنه لو انتظم المؤلف في سلسلة المؤلفين في الأخلاق السابقين له، قدماء ومحدثين، عن طريق استحضار وجهات نظرهم ونقدها والخلوص من ذلك إلى ما قد يكون وجهة نظره الخاصة لاستطاع فعلا أن يتحرر من "الحضور" الخفي. ولكن القوي. لهيكل الفكر الأخلاقي اليوناني والأوربي الحديث بين ثنايا الكتاب.

ونحـن نعجـب العجـب كلـه من سكوت من يريد الكتابة في "الأخلاق الإسلامية" عن المحـاولات الـتي قـام بهـا كـثير من المؤلفين القدامى والتي جعلت هدفها. هي الأخرى، بناء فكـر أخلاقـي إسـلامي يكـون بديـلا لـلفكر اليوناني. منها محاولات أرادت "أسلمة" الأخلاق اليونانيـة بطـريقة مـن الطـرق. ومـنها أخرى تركتها جانبا واعتمدت القرآن والسنة الصحيحة وحدهما، كما سنبين ذلك في حينه.

-٤-

تـلك نظرة موجزة تعرفنا من خلالها على أهم مظاهر الوضعية الراهنة التي يوجد عليها الـتأريخ للأخـلاق في الـثقافة العـربية الإسـلامية، وعـلى طبيعة المحاولات المعاصرة التي تروم اسـتخلاص ما يعبر عنه بعضهم بـ "الأخلاق الإسلامية" ويسميه آخرون بـ"النظرية الأخلاقية" في القـرآن تحديـدا. ولا شـك أن القـارئ قـد لاحـظ أننا هنا إزاء وضعية أدعى إلى الشكوى من الوضـعية الـتي كـان عـليها الـتاريخ لـلثقافة العـربية بمختلف فروعها عندما عقدنا العزم على المغامـرة في هـذا المشـروع. ذلـك أنـنا هنا، في ميدان القيم والأخلاق، لا نعاني من فراغ المكتبة العـربية الحديـثة مـن محـاولات سـابقة في "نقد العقل العربي" فحسب. بل نعاني كذلك من شبه فراغ في مجال التأريخ للفكر الأخلاقي في الإسلام.

لقـد وجدنـا بـين أيديـنا، عـندما انقطعـنا لـلعمل في الجـزأين الأول والـثاني مـن هذا الكـتاب، عـدة دراسـات ومحاولات جادة في التأريخ للعلوم العربية الإسلامية جملة، من نحو وفقـه وأصـول وبلاغـة وتفسـير وعـلم الكـلام، إلى جـانب دراسات ومحاولات لا تقل جدية في مجـال الـتأريخ للفلسـفة في الإسلام. كما وجدنا دراسات ومحاولات في تاريخ الإسلام السياسي اسـتفدنا مـنها في الجـزء الـثالث "العقل السياسي العربي". لقد استفدنا إذن في الأجزاء الثلاثة السابقة مما كتب في القرن العشرين عن الثقافة العربية، وهو كثير. ومع أن موضوع "نقد العقل العـربي" كـان غائـبا تمامـا، إذ لم يكـن لـنا فيـه "سـلف"، فـإن توافـر العديـد من الدراسات والمحـاولات والمشاريع في مجالات "التأريخ" للثقافة العربية، قد مكننا من صرف القسط الأكبر مـن مجهودنـا إلى إعـادة الصـياغة، وإعـادة ترتيب علاقات الحقول المعرفية في الثقافة العربية بعضـها مـع بعـض، مـع الـبحث في أصـول وفصول كل حقل، وتوظيف جهاز مفاهيمي نقدي سمـح لـنا فـيما نعـتقد بالارتفـاع بعمـلية النقد التي قمنا بها إلى الآفاق المعاصرة، مما مكننا من جعل تراثنا معاصرا لنا، في الوقت الذي حرصنا فيه على الاحتفاظ به معاصرا لنفسه.

أما في مجال **الأخلاق ونظام القيم** فقد وجدنا أنفسنا أمام ضرورة القيام بمهمة **مزدوجة**: القيام بدور المؤرخ الذي عليه أن يبحث عن المصادر أولا ثم نقدها وتقويمها وتصنيفها وبناء التاريخ على أساسها من جهة، والقيام ثانيا بالتحليل والمقارنة والنقد و"القراءة" من جهة أخرى. وهكذا ينطبق على هذا الجزء الرابع، بصورة مضاعفة، ما سبق أن شكونا منه بالنسبة للأجزاء الثلاثة الماضية من عدم وجود "أعمال سابقة" في هذا الميدان "يتعلم منها ويتجنب تكرار أخطائها ويجتهد في إضافة لبنة إلى صرحها". كما عبرنا عن ذاك في مقدمة الجزء الأول.

وشيء آخر لا بد من إضافته كخاتمة لهذه المقدمة: إننا نجد أنفسنا هنا مرة أخرى مضطرين إلى تكرار ذلك التنبيه/الاعتذار الذي سجلناه في "التقديم" الذي صدرنا به الجزء الثاني من هذه السلسلة (بنية العقل العربي). لقد قلنا هناك: "إن هذا الكتاب كان من الممكن أن يكون أروح مرتين لو أننا اقتصرنا فيه على التحليل النظري ولم نكلف القارئ عناء الخوض معنا في تحليل ملموس لموضوعات ملموسة: كان هذا الكتاب سيكون أروح للقارئ لو أننا قدمنا آراءنا جاهزة غير مقيدة ولا مثقلة بما تستند عليه من مواد فضلنا تركها، في كثير من الأحيان، تعرض نفسها بنفسها. وكان سيكون أروح لو أننا تجنبنا الخوض، بتفصيل أحيانا، في موضوعات سيعتبرها المختص فيها "عادية" وسيعتبرها المختص في غيرها من اختصاص غيره. ولهؤلاء جميعا نقول: لم يكن في إمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا. لقد أردنا أن تكون أحكامنا تحمل معها مستنداتها، أردنا أن تكون هذه المستندات متنوعة تنطق باسم كيان العقل الأخلاقي العربي ككل: أعني كما تكون داخل الثقافة العربية الإسلامية "العالمة" بمختلف منازعها" وموروثاتها[14].

عسى أن نكون قد تمكنا فعلا من "**بدء النظر**" في الفكر الأخلاقي العربي ونظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية التي أنتجته. والله ولي التوفيق.

الدار البيضاء ـ يناير ٢٠٠١

محمد عابد الجابري

---

١٤ – لا بد هنا من الاعتراف بالجميل للأخ الصديق الأستاذ محمد بلحسين البنا، أحد معلمي في الابتدائي، الذي وضع رهن إشارتي خزانته العامرة. ولابد من التنويه كذلك بالأخوين أسامة جابر وأحمد محفوظ على مساعدتهما لي في الحصول على بعض المراجع من باريس. ولا يفوتني التنويه كذلك بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض ومديره الدكتور يحيى محمود بن جنيد، ومساعديه، على حسن الاستقبال وجميل المساعدة عندما كنت في ضيافة هذا المركز العامر أواخر السنة الماضية (ديسمبر ٢٠٠٠) حيث زودوني بنسخ مصورة مما طلبت من مخطوطات وكتب نفذت طبعاتها. فلهؤلاء جميعا أجدد شكري واعترافي بالجميل.

مدخــــل

حديث المنهج والرؤية

-١-

يمكن القول، انطلاقا من حالة "الوضع الراهن" في مجال دراسة الفكر الأخلاقي في تراثنا العربي الإسلامي -كما رصدناه في "المقدمة"- إن عملنا في هذا الكتاب سيكون أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة في قارة سيكون عليه أن يستكشفها ويصفها، ويدرس أشياءها ليرتبها ويربطها بأصولها وفصولها، قارة جمعت في جوفها وعلى ساحاتها موروثا من القيم والأخلاق ينتمي إلى **خمس ثقافات**!

وهذه المغامرة سيقوم بها القارئ معنا. وسيتحمل ما سيكون علينا أن نتحمله من مشاق، ويستمتع بما عسى أن يكون في طريقنا من مشاهد ترتاح النفس لها، أو آفاق يلتذ العقل بمضامينها ورحابتها. وإذا كان القارئ قد سبق له أن رافقنا في رحلتنا عبر "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" و"العقل السياسي العربي" -والغالب على الظن أنه فعل ذلك، ربما أكثر من مرة- فلا شك أنه ينتظر منا أن نعرض عليه، قبل الإبحار، "الأجهزة" التي سنستعين بها في عملنا، كما فعلنا في رحلتنا السابقة. وإذا كان قد بادر، عندما سمع بانصرافنا لإنجاز هذا العمل، إلى التفكير معنا في الكيفية التي يمكن أن نواصل بها الرحلة، فلا شك أنه قد طرح مسألة المنهج والرؤية التي تعودنا طرحها: ما هي المنهجية التي سنتبعها؟ وما هو نوع الرؤية التي سنواجه بها هذه القارة الجديدة؟

فمن أجل إشراكه معنا في الجواب عن هذين السؤالين نذكره بما يلي:

فعلا، سيكون علينا أن نقوم بتصنيفات جديدة ونوظف مفاهيم أخرى غير تلك التي وظفناها في مجال المعرفة. وهكذا فبدلا من النظام المعرفي واللاشعور المعرفي والبيان والبرهان والعرفان وغير ذلك من المفاهيم التي وظفناها في دراسة العقل النظري العربي، سيكون علينا أن

نوظف مفاهيم أخرى أكثر ملاءمة مع موضوعنا هنا. إن **العقل الأخلاقي يؤسسه ويوجهه نظام القيم وليس النظام المعرفي**. هذا شيء، وذاك شيء آخر.

سيكون علينا إذن أن نحدد جهازنا المفاهيمي. وأن نواجه مسألة "المنهج والرؤية" مرة أخرى من البداية!

لقد حدث أن واجهتنا مثل هذه المهمة عندما انتقلنا من الجزأين الأول والثاني. اللذين تناولنا فيهما بالتحليل والنقد "عقل الفكر العربي" -بوصفه أداة لإنتاج المعرفة- إلى الجزء الثالث الذي خصصناه لـ "عقل الواقع العربي"، الذي عنينا به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية، فبادرنا حينذاك إلى تسجيل هذا التنبيه في مقدمة الكتاب (الجزء الثالث) فقلنا: "سيصاب القارئ. إذن. بخيبة كبرى إذا كان ينتظر منا أن نتحدث عن "العقل السياسي العربي" ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان. عرفان. برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي-المعرفي "الخاص" "المجرد". إننا لو فعلنا ذلك لكنا سنكرر..." الخ.

ومع أن النظر في "**السياسة والأخلاق**" ينتمي إلى ما يسميه الفلاسفة بـ "العقل العملي". أو "العلم المدني" حسب تعبير القدماء، باعتبارهما (السياسة والأخلاق) حقلا معرفيا واحدا ينتمي إلى مجال **الإرادة** وليس إلى مجال العقل. مما يجعل موضوعهما من طبيعة واحدة، ويسمح بالتالي باستعمال نفس المنهج وبتوظيف نفس الجهاز المفاهيمي فيهما معا. فإن اختلاف مفهوم "العقل السياسي" عن معنى "**السياسة**" عندما تقرن بالأخلاق. يجعل توظيف نفس الجهاز المفاهيمي الذي تعاملنا به في الجزء الثالث غير ممكن ولا مجدٍ. فيما نحن بصدده هنا. ذلك أن "العقل السياسي" موضوعه **السياسة كما وقعت وتقع بالفعل**. ومن هنا انحصر البحث في محدداتها وتجلياتها. أما "السياسة" كجزء من "العلم المدني" (والأخلاق جزؤه الأول عند القدماء)، فالمقصود بها : "**السياسة" كما ينبغي أن تكون**.

في "العقل السياسي" كان الموضوع هو السياسة كما مارسها الحاكم فعلا بقطع النظر عن إرادته ونواياه. فكانت الكلمة **للحكم الموضوعي**. أما هنا فالسياسة فرع من "علم الأخلاق" أو تتويج له، وبالتالي فالموضوع هو: كيف كان العرب (وبالأخص المفكرون) يرون أن تمارس السياسة لتحقق الهدف الأخلاقي الإنساني المطلوب منها، وهو السعادة والخير للجميع؟ الكلمة هنا. إذن، **لحكم القيمة**.

هذا عن الموضوع. فماذا عن التصنيف والنمذجة؟

لنبدأ بطرح السؤال التالي: هل من الضروري أن يختلف التصنيف والنمذجة باختلاف الموضوع؟ لا. من الناحية المبدئية على الأقل، إذ كثيرا ما تستعير العلوم التصنيف والنماذج من بعضها بعضا. فالعلوم الإنسانية الحديثة إنما أصبحت علوما مستقلة عن الفلسفة بتبني أو تقليد ما كان معمولا به في "العلوم الحقة" (خصوصا الفيزياء والكيمياء) من تصنيفات

ونمذجات. لنقل باختصار : إنه. من الناحية المبدئية. لا شيء يمنعنا. هنا في مجال "العقل الأخلاقي العربي". من توظيف التصنيف نفسه الذي عملنا به في "العقل السياسي العربي". فنتحدث مثلا عن "أخلاق القبيلة" و"أخلاق الغنيمة" و"أخلاق العقيدة". و/أو "أخلاق الخليفة" و"أخلاق الخاصة" و"أخلاق العامة"! ولا شيء يمنع كذلك من اعتماد التصنيف الذي عملنا به في العقل النظري . فنجعل "الأخلاق" في الحضارة العربية الإسلامية ثلاثة : "أخلاق بيانية" و"أخلاق عرفانية" و"أخلاق برهانية"؟!

ومن الجائز أن يتوقع المرء أن المهمة ستكون سهلة لو أننا اعتمدنا أحد التصنيفين السابقين! غير أننا لو فعلنا ذلك لارتكبنا خطأ مضاعفا : فمن جهة كنا سنكرر بعض ما قلناه بصدد مضامين "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة". و"الخليفة" و"الخاصة" و"العامة". أو "البيان" و"العرفان" و"البرهان"! فهذه مفاهيم اجتماعية إنسانية محملة بأحكام القيمة. بل كثيرا ما تتحول هي نفسها إلى **قيم في ذاتها**. وقد سبق أن أبرزنا هذا الجانب فيها. ومن جهة أخرى كنا سنفرض على موضوعنا تصنيفا لا يستوعبه ونمذجة لا تغطي جميع فضاءاته. **إن عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم. وليس عالما واحدا.** لأن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد. بل كانت ثقافة بـ"الجمع". **فوحدتها لم تكن وحدة "الواحد". بل وحدة "المتعدد".** وهذا ما سيلمسه القارئ مع تقدمه في قراءة الكتاب.

لابد إذن من تصنيف آخر ونمذجة أخرى يستجيبان لطبيعة الموضوع. ويستوعبان مفاصله وتفاصيله. إن موضوعنا ليس مقصورا على "الأخلاق الفلسفية" -أو النظرية- في الحضارة العربية الإسلامية. ولا على "الأخلاق الدينية" -أو العملية- في الإسلام. بل موضوعنا هو: "**نُظُم القيم في الثقافة العربية الإسلامية**". وهو ما نعنيه بـ"العقل الأخلاقي العربي". تماما مثلما كان موضوعنا في الجزأين الأول والثاني هو "نُظُم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية".

ونحن نستعمل هنا كلمة "**نُظُم**" (جمع : نظام) بدل كلمة "منظومات" (جمع : منظومة). لأننا نريد أن نعطي للأولى معنى أعم من الذي نعطيه للثانية. **فالمنظومة**. ونترجم بها هنا اللفظ الأجنبي system, système . تعني مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته (كالمنظومة الشمسية مثلا). أما "النظام" فنترجم بها كلمة ordre, order وهي تعني الشيء نفسه تقريبا ولكن مع وضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر... **والقيم في كل ثقافة تشكل ليس فقط منظومة أو منظومات. بل هي أيضا "نظام" بمعنى "ترتيب"** أو سلم.

ذلك أن القيم. في كل ثقافة. ليست كلها في مستوى واحد. بل هناك قيم أساسية أو رئيسة تتفرع عنها قيم أخرى أدنى منها مرتبة. وأكثر من ذلك يمكن التمييز في كل ثقافة بين ما ندعوه هنا بـ"**القيمة المركزية**" التي تنتظم حولها جميع القيم. في عصر من العصور. وبين

القيم الأخرى المندرجة تحتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لابد من التنبيه إلى أننا قصدنا استعمال عبارة "نُظُم" (بالجمع) قصدا. **فالثقافة العربية قد عرفت عدة نظم من القيم وليس نظاما واحدا**. وإذا نحن تحدثنا عن هذه النظم بـ بالمفرد (=نظام) فالمقصود هو محصلة تلك النظم. تماما مثلما أن عبارة "نظام المعرفة في الثقافة العربية" تحيل إلى مجموعة نظم متداخلة كما شرحنا ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب. وهذه **المحصلة**، التي تكون على هذه الدرجة أو تلك من التلاحم والاندماج، هي التي تسمح باستعمال لفظ "عقل" بالمفرد (العقل العربي) في ثقافة تقوم أصلا على تعدد النظم المعرفية والنظم الأخلاقية فضلا عن التعدد السياسي، سواء على مستوى المحددات أو مستوى التجليات. **وإذن فـ"العقل الأخلاقي العربي" هو "عقل" متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته**. هو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت ولا تزال مسرحا تلتقي فيه عدة موروثات ثقافية: فمنذ عصر التدوين، الذي تلا عصر "الفتوحات" مباشرة، برز الموروث الفارسي، والموروث اليوناني، والموروث الصوفي، علاوة على الموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي "الخالص"، كمكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية. وبما أن كل واحد من هذه الموروثات الخمس كان امتدادا لثقافات مكتملة وراسخة، فقد كان لا بد أن يحمل معه، بصورة أو بأخرى، نظام القيم الخاص بالثقافة التي يمثلها. ومن هنا يمكن التمييز -مبدئيا على الأقل- بين خمس نظم للقيم، في الثقافة العربية الإسلامية، سنعرض لها بعد قليل.

وبطبيعة الحال كان لابد لهذه النظم -وهي تتزاحم على مسرح الثقافة العربية- من أن يحصل بينها احتكاك وتداخل وتلاقح ومنافسة وصراع الخ، وبالتالي كان لابد من بروز هيمنة هذا النظام من القيم، الخاص بهذا الموروث أو ذلك، في هذا العصر أو ذلك، فينتج عن ذلك ما نسميه هنا بـ"**المحصلة**" التي تبرز كممثل للثقافة العربية "الواحدة" وبالتالي كـ"عقل أخلاقي عربي". والحق أن الأمر يتعلق هنا بـ"محصلة" **اعتبارية** فقط virtuelle! أما في الواقع المعيش فالتنافس **والصراع بين نظم القيم لا يكاد يهدأ حتى يستيقظ**، في جميع المجتمعات، خاصة منها تلك التي شيدت لنفسها إمبراطوريات؛ ومن هنا القلق شبه الدائم الذي تعاني منه هذه المجتمعات. **والمجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد -وما زال إلى اليوم- مجتمعا قلقا، على مستوى القيم على الأقل**.

وإذا كان من الممكن إرجاع هذا القلق لعدة عوامل، فإن "**صراع القيم**"، الراجع إلى تعدد الموروثات الثقافية على الساحة العربية قديما وحديثا، كان له دوره الذي لا يجوز إغفاله ولا التقليل من أهميته. إن كثيرا من الصراعات التي عاشها -ويعيشها- المجتمع العربي كانت في جملتها عبارة عن "**أزمات في القيم**"، إذا هدأت في ناحية من نواحي الوطن العربي أو في حقبة من تاريخه فهي تبقى مستعرة في نواحي أخرى أو تنبعث في الحقبة الموالية. إن "أزمة القيم" كانت -وما تزال- من الأزمات التي تبقى كامنة لمدة من الزمن في

نسيج الحياة الاجتماعية المتموجة، لتنفجر بعد حين إما في شكل "خروج" عن النظام القائم، المادي أو الروحي أو هما معا، وإما في شكل أزمة "نفسية" تضرب الكيان الفكري والروحي للشخص الواحد. وقد تكفي الإشارة هنا إلى الأزمات الروحية والفكرية التي عانت منها شخصيات فكرية ذات وزن في تراثنا، أمثال المحاسبي وابن الهيثم وأبي الحسن الأشعري والغزالي. وهؤلاء نعرفهم بأسمائهم لأنهم كتبوا عن أزماتهم، دع عنك من لم يكتبوا وهم بدون شك أكثر عددا. وكما سنرى فقد جسّمت أزمات هؤلاء (الذين كتبوا) "أزمة القيم" في المجتمع العربي في عصورهم.

-٢-

وبعد، فلم يكن قصدنا هاهنا استباق خطواتنا. لقد أردنا من هذا الاستهلال جعل القارئ يلمس معنا اختلاف طبيعة موضوعنا هنا عن الموضوع الذي عالجناه في كل من "العقل النظري العربي" و"العقل السياسي". وبالتالي فالأمر يتطلب منا تصنيفا ونمذجة خاصين. وبالتالي خطابا في المنهج والرؤية من جديد.

أما عن المنهج فيمكن القول باختصار : إنه نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة، وكنا قد حددنا خطواته الثلاث في كتابنا "نحن والتراث": التحليل التاريخي. المعالجة البنيوية، الطرح الإيديولوجي. والتعديل الذي سنقوم به هنا لا يخص هذه الخطوات نفسها بل فقط طريقة ممارستها. ذلك أننا سنمارس هذه الخطوات بصورة تركيبية. ومعنى هذا أننا لن نفصل "التكوين" عن "البنية"، كما فعلنا في "العقل النظري"، ولا "المحددات" عن "التجليات"، كما فعلنا في "العقل السياسي"، بل سنسلك مسلكا أقرب إلى مسلكنا في "تكوين العقل العربي". ولاشك أن القارئ يذكر أننا جعلناه قسمين : الأول بعنوان: "العقل العربي: بأي معنى؟ مقاربات أولية". والثاني: "تكوين العقل العربي: المعرفي والإيديولوجي في الثقافة العربية". وعلى غرار هذا النموذج جعلنا هذا الجزء قسمين كذلك : الأول "المسألة الأخلاقية في التراث العربي "، والثاني: "نظم القيم في الثقافة العربية: أصولها وفصولها".

ومن حق القارئ أن يتساءل: هل يعني هذا أن هذا الكتاب سيكون بمنزلة "التكوين" للعقل الأخلاقي العربي؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين "البنية"؟

الواقع أن التحليل "التكويني" والتحليل البنيوي ستتم ممارستهما هنا في آن واحد. ذلك لأننا سنتناول كل نظام من خلال ما ندعوه هنا بـ "**القيمة المركزية**". والنظر إلى نظام ما من خلال ما يشكل فيه "القيمة المركزية" يعني التعامل مع هذه النظام كبنية. وإذن فالمنظور الذي ننطلق منه سيكون بنيويا. أما جانب "التكوين" فستتم معالجته من خلال النظر في "أصول وفصول" هذا النظام أو ذلك، ثم في علاقة التأثير والتداخل بين النظم نفسها.

-٣-

هذا الاختيار المنهجي أملته علينا الرؤية التي كوّناها لأنفسنا عن الموضوع من خلال التعامل معه، وهي تقوم على مبدأين اثنين:

المبدأ الأول: النظر إلى ما ندعوه هنا بـ "**العقل الأخلاقي العربي**" لا كـ"عقل" فردي، عقل هذا الفرد أو ذاك، بل كـ "عقل" جماعي. كـ "**نظام للقيم**"، **يوجه سلوك الجماعة، سلوكها الفكري الروحي، وسلوكها العملي**. وهذا لا يعني إهمال الفرد. كلا، بل يؤخذ الفرد هنا كعضو في جماعة، في الأمة. ومن هنا العنوان الفرعي للكتاب. وهو يعبر عن موضوعه بدقة أكثر: "**دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**". فما هو "في الثقافة العربية" -سواء تعلق الأمر بالقيم أو بغيرها- لا يخص فردا بعينه بل يعم جميع الذين ينتمون إلى هذه الثقافة. وكما أن نظام القيم لا يصنعه فرد واحد فكذلك مفعول هذا النظام نفسه.

أما المبدأ الثاني، وهو نتيجة للأول، فهو التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك، بوصفه موجها لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى. أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل "السياسة"، **السياسة بمعنى تدبير الجماعة**. سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية أو صوفية، أو نخبة من نخب المجتمع ككتاب السلاطين وغيرهم. وبما أن الدولة والمجتمع لم يكونا في العصور القديمة والوسطى متلاحمين متداخلين ممتزجين كما هو الشأن اليوم، بل كان المجتمع نفسه عدة "دول" إن صح التعبير، فلقد كان لمعظم للجماعات المكونة له قيمٌ خاصة، تشكل بصورة أو بأخرى نظاما للقيم خاصا، تدبر بواسطته ومن خلال الارتباط به كل جماعة شؤونها الخاصة.

لقد عرف المجتمع العربي الإسلامي طوال تاريخه المديد ما لا يحصى من الجماعات، المنظمة وغير المنظمة، كانت تشكل "**جماعات أخلاقية**" -إن صح التعبير، كالطوائف الدينية والجماعات الصوفية وجمعيات أو جماعات الفتوة والشطار والجماعات المهنية الخ. وقد كان لكل صنف منها أخلاق وأعراف خاصة يرقى بعضها إلى مستوى "نظام للقيم". ومع أن البحث في هذا الميدان سيكون طريفا ويستحق أن يبذل فيه المجهود، فإنه يقع خارج موضوعنا. ذلك أن موضوعنا يتحدد كما قلنا بحدود **الثقافة العالمة**، وبالتالي فمصادرنا ليست "الأخلاق المطبقة"، بل **الكلام المنظم المكتوب الداعي إلى تطبيق نوع معين من الأخلاق**. وبعبارة أخرى موضوعنا هو "الفكر الأخلاقي" في الثقافة العربية. وهذا وحده ينتمي إلى موضوعنا: "نقد العقل العربي". أما دراسة "الأخلاق المطبقة"، أو "العادات الأخلاقية"، فهي من اختصاص علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا. ومن دون شك فإن محاولتنا هذه ستكون أكثر شمولية وعمقا لو توافرت لدينا دراسات من هذا النوع.

ومع ذلك فنحن نعتقد أن دراستنا هذه ستفتح المجال بدورها للدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بـ "العادات الأخلاقية" في الحضارة العربية —عندما تقوم— لأن تكون أكثر شمولية وعمقا. وذلك ليس فقط لأن مبدأ تكامل العلوم يهيمن —ويجب أن يهيمن أكثر— في هذا الميدان. ميدان البحث في الشأن الإنساني، بل أيضا لأن المنهج والرؤية اللذين اعتمدناهما في دراستنا هذه يساعدان على ذلك. إن تعاملنا مع "نظام القيم" في الثقافة العربية بوصفه محصلة اعتبارية لنظم القيم الخاصة بالموروثات الثقافية التي انتقلت إلى الحضارة العربية الإسلامية يقوم في الحقيقة على تصنيف ينطوي في جوفه على نوع من التوزيع المجموعاتي (نسبة إلى مجموعات). ذلك لأنه كان هناك في البداية على الأقل، أعني زمن عصر التدوين، مجموعات بشرية منظمة أو غير منظمة تنتمي إلى هذا الموروث الثقافي أو ذلك وتدافع عنه وتعمل على نشره والترويج لقيمه الخ. وإذن فنظم القيم التي انتقلت إلى الثقافة العربية لم تكن لموروثات ثقافية لا حامل لها، لم تكن مجرد كلام مكتوب في كتب، بل كان لكل موروث أهله المتمسكون به المدافعون عنه الساعون إلى نشره، المنافسون به غيره من الموروثات. كان هناك ما يعرف بـ "الشعوبية" ويقصد بها في الغالب الحركة المنافسة للموروث الثقافي العربي الإسلامي وقيمه، هذا معروف. وكان هناك احتكاك وصدام بين المتصوفة والفقهاء، وهذا معروف كذلك. وسنعرف من خلال هذا البحث أن "الحرب" بين الروم والفرس لم تنته بانتصار الإسلام عليهما، بل انتقلت إلى ساحة الثقافية العربية لتمارس على مستوى "الأدب والأخلاق". على مستوى القيم.

وإذن فاختيارنا لمقولة "**الموروث الثقافي**" كأساس للتصنيف لم يكن اعتباطيا، بل لقد أملته علينا طبيعة الموضوع الذي نشتغل فيه. أما طريقة تعاملنا مع الموروثات الثقافية التي يتشكل منها موضوع بحثنا فستكون كما يلي:

فمن جهة سننظر إلى كل واحد من هذه الموروثات كجدول واحد: ينبع من "أصل" ما، ويشق مساره في الثقافة العربية ابتداء من مرحلة ما، سنحددها، ليواصل سيره متأثرا بمكونات هذه الثقافة ومؤثرا فيها، إلى أن يندمج أو يتلاشى في نقطة ما من "نهر" الثقافة العربية الحاوي لمختلف الجداول. وهذا هو الجانب التاريخي التكويني في منهجنا.

ومن جهة أخرى سننظر إلى كل موروث من خلال "القيمة المركزية" التي تنتظم مختلف القيم فيه وبالتالي سنتعامل معه كبنية وليس كتاريخ. وينطبق هذا على قيم الموروث الفارسي والموروث اليوناني والموروث الصوفي، وهي التي انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية كاملة مُبنْيَنة. أما نظام القيم الخاص بالموروث العربي "الخالص" وكذلك الخاص بالموروث الإسلامي "الخالص" فقد تكونا وتبَنْينا داخل الثقافة العربية نفسها وفي علاقة مع الموروثات الأخرى وبالتالي سنتناولهما بمظهريهما التكويني والبنيوي في الآن نفسه.

هذا التعدد الذي يطبع موضوعنا، والذي لا بد أن ينعكس على طريقة تناولنا له، يطرح مشكلة البداية والنهاية. أين ومتى يجب أن يبدأ —وينتهي— تناولنا لكل موروث من الموروثات الخمسة؟

أما "النهاية" فيمكن القول مبدئيا إن المجتمع العربي ما زال يعيش مرحلة الانتقال من الموروث "القديم" بكل أجزائه ومكوناته إلى ما سيغدو تراثا للمستقبل. وبالتالي يجوز القول — وهذا هو الحاصل فعلا— إن نظم القيم التي عرفتها الثقافة العربية قديما ما زالت حاضرة، بهذه الدرجة أو تلك، في حياتنا المعاصرة. وهذا شيء لا يحتاج إلى بيان أو برهان. ومع ذلك فما يهمنا أكثر ليس نهاية "حياة" القيم كقيم، فهي في الغالب ذات عمر مديد ومنها ما هو "خالد"، وإنما يهمنا نهاية المسار الذي شقه لنفسه هذا النظام من القيم أو ذاك، المنتمي إلى هذا الموروث أو ذاك: النهاية التي تجعل الكلام عنه غير ممكن —وإلا كان تكرارا واجترارا— وذلك لكونه تجمد أو تلاشى أو اندمج في غيره. وهكذا سنلاحظ أنه سيجري على مسارات نظم القيم في الثقافة العربية ما جرى على مختلف منازع الثقافة العربية وهو توقفها عن النمو، وبالتالي عن الحركة، والدخول في عصر الاجترار والجمود على التقليد، ابتداء من القرن العاشر الهجري على أكثر تقدير وأوسعه.

هذا عن النهاية. أما البداية فالكلام فيها هنا سيخرج بنا عن نطاق هذا المدخل. فلنؤجل الخوض فيها إلى مكانها في القسم الأول من الكتاب. لنقتصر هنا إذن على التذكير بالموروثات الخمسة التي سيدور الحديث عنها في القسم الثاني، سنذكرها هنا بنفس الترتيب الذي سبق أن عرضناها به عند تقديمنا لمشروع هذا الجزء في محاضرة مضى عليها الآن أربع سنوات[1]. أما ترتيبها في الكتاب فسيختلف. وسنبرر ذلك لاحقا. هذه الموروثات هي:

١- **الموروث العربي "الخالص"**. ونسميه "خالصا" لأنه ينتمي أصلا إلى ما قبل الإسلام، أي قبل "الاختلاط". ويتمثل فيما جمع ودون من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم الخ ... في الجاهلية والإسلام.

٢- **الموروث الإسلامي "الخالص"** ونحن نصفه بـ "الخالص" لأن نظام القيم الخاص به يستند بصورة أو أخرى إلى المرجعية الإسلامية، وعمادها القرآن والحديث. وإذا كانت الموروثات الوافدة قد تخلت، من حيث المبدأ على الأقل، وبمجرد انتقالها إلى الثقافة العربية الإسلامية، عن الجانب أو الجوانب التي تتعارض فيه قيمها مع قيم الإسلام، فصارت هذه

١- ثم نشرت في عدة جرائد ومجلات كان آخرها مجلة "فكر ونقد" التي نتولى رئاسة تحريرها (مايو ويونيو ١٩٩٩، العددان ١٩ و٢٠).

الموروثات كلها "إسلامية" بمعنى ما من المعاني -مثلما نتحدث مثلا عن "الفلسفة الإسلامية" و"التصوف الإسلامي"- فإن أخلاق هذه الموروثات، أو نظم القيم فيها، قد انتقلت إلى الثقافة العربية كما كانت مبنية في مصدرها، وبالتالي **فالعلاقة بينها وبين الإسلام لم تكن على مستوى البناء بل على مستوى التساكن أو التعايش أو التوفيق وأحيانا "الاحتواء المتبادل"**. وفي جميع الأحوال فهي لم تشيد أول مرة انطلاقا من القرآن والسنة حتى تكون إسلامية "خالصة"!

٣- **الموروث الفارسي**، وكان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام، أخذ منها أشياء وأهمل أشياء حسب حاجته. وكان منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصية أو مع تصرف، إضافة إلى نقول وأخبار و"عهود" وعادات وآداب الخ..

٤- **الموروث اليوناني** ومثله مثل الموروث الفارسي: يمثل ثقافة أجنبية. وهذا الموروث قسمان: ما ينتمي إلى العصر الهيلينستي (العصر اليوناني -الروماني)، وما ينتمي إلى العصر الهيليني الإغريقي الخالص.

٥- **الموروث الصوفي**، وهو ذو أصل أجنبي. ومن طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبيا. بل هو يدعي أنه "الباطن" و"الحقيقة"، المحايثين لكل دين.

وغني عن البيان القول إن كل واحد من هذه الموروثات كان يمثل ثقافة بأكملها، وإن مما تتميز به كل ثقافة وما يشكل جانبا أساسيا من خصوصيتها هو وجود نظام للقيم خاص بها، نظام للقيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

وبما أن العلاقة بين هذه الموروثات كانت علاقة تنافس وصراع، وبما أن "السياسة" قد لعبت دورا أساسيا في هذا الصراع، كما سنرى، فإن كثيرا من القيم التي روجت لها هذه الموروثات الثقافية كانت قيما سياسية أو ذات حمولة سياسية. ومن هنا اهتمامنا بالوجه السياسي لهذه القيم دون إغفال وجهها السلوكي الفردي. والحق أن الأخلاق والسياسة كانا مندمجين في الفكر القديم. ففي الفلسفة اليونانية كانت "السياسة" تصنف كـ "القسم الثاني" من "العلم المدني"، بينما كان القسم الأول يسمى : "**الأخلاق**". السياسة بمعنى : "**تدبير المدينة**"، والأخلاق بمعنى : "**تدبير النفس**". وكما سنرى فقد كان البحث في الأخلاق عند اليونان "صناعة" أي علما، ليس من أجل "الأخلاق" ذاتها -فهذا ما كان موكولا في الغالب للعرف والتقاليد والدين- بل لقد كان التنظير للأخلاق من أجل "السياسة"، بمعنى "تدبير المدينة". لقد كانت القضية المركزية في الفكر الأخلاقي القديم هي كيف ينبغي أن يكون "المواطن" الصالح (أو الرعية الصالحة) ليكون المجتمع/الدولة (أو الراعي) صالحا. وبالتالي فصلاح الفرد (الأخلاق) كان من أجل صلاح الجماعة السياسية (الدولة).

وإذن فالقيم التي سنهتم بها هنا هي تلك التي تخص "**الحياة المدنية**". الحياة في المدينة/الدولة، سواء كانت من أجل "المدينة" القائمة أو من أجل أخرى فضلى، أو ضد المدينة

القائمة ومن أجل "الفرد". إن هذا يعني أن رؤيتنا لموضوعنا ستكون أكثر اقترابا من الرؤية "القديمة" للأخلاق والسياسة منها للرؤية الحديثة التي تتميز بالفصل بينهما. سنكون أكثر قربا من مفكرينا الذين تناولوا في تراثنا مسألة الأخلاق والقيم. وربما أكثر بعدا من المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث والعصر الحاضر الذي عالجوا المسألة الأخلاقية على أساس ذلك الفصل الكامل والنهائي الذي أقامه ميكيافيللي بين الأخلاق والسياسية. الشيء الذي ترتب عنه النظر إلى "المشكلة الأخلاقية" بمفاهيم حديثة وإشكاليات جديدة أفرزتها الحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة. وهكذا فلن نسجن أنفسنا في دائرة المفاهيم والرؤى الحديثة فنضيق —أو نوسع— من دائرة الأخلاق حسب الاتجاهات الفلسفية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والحقوقية المعاصرة. وبالتالي سنتحرر تماما من هاجسين: هاجس "الرد" على "الغربيين". وهاجس "اكتشاف" قيم عصرنا في حضارة أسلافنا. إننا سنبقى نتحرك داخل تراثنا بوصفه تراثا. وأعتقد أن شيئا من "النفي" أو "الغربة" لن يترتب عن ذلك. فالتراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفا قويا. وإذا ادعى أحد منا أنه مستغن عن هذا الغلاف متحرر منه فليعترف أنه مسكون بهوية أخرى غير الهوية العربية الإسلامية. أما أن يكون غلافنا العربي الإسلامي لباسا قابلا للتجديد، ليغدو مناسبا لروح العصر وتحدياته ومتطلبات التقدم فيه. أو أنه قوقعة تكيف الجسد بدل أن يكيفها الجسد. فتلك مسألة أخرى. لن نطرحها هنا كما لم نطرحها في الأجزاء السابقة بصورة مباشرة. ومع ذلك فنحن لا نخفي أن مشروع "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة محاولة لتحويل القوقعة إلى لباس لنا...

القسم الأول

المسألة الأخلاقية
فـــي التـــراث العـــربي

الفصل الأول

تحديدات أولية

أخلاق، أدب، نظام القيم

-١-

في اللغة العربية كلمتان يعبر بهما عن الأوصاف التي يوصف بها السلوك البشري: **خُلُق** (والجمع أخلاق)، **وأدَب** (والجمع آداب). والكلمتان غير مترادفتين مع أن الواحدة منهما قد تنوب مناب الأخرى في كثير من الأحيان. لكن يبقى مع ذلك أن الفرق بينهما قد يتسع إلى درجة يكون معها من غير الممكن وضع الواحدة منهما، أو أحد مشتقاتها محل الأخرى. فعبارة "سوء الخُلُق" تبدو وكأنها مكافئة لعبارة "سُوء الأدب" مع أن بينهما فرقا دقيقا قد لا يلمسه المرء لأول وهلة. ولكن هذا الفرق يكشف عن نفسه بوضوح في عبارات أخرى مثل قولنا : "ولد مؤدب" أو "قليل الأدب"، فنحن لا نستطيع —على صعيد المألوف— أن نضع مكانها "ولد مخلَّق" أو "قليل الخلُق". أما لفظ **"القيم"**، عندما يقصد به "القيم الأخلاقية"، فهو حديث الاستعمال حتى في اللغات الأجنبية إذ يرجع تاريخ استعماله. في الفرنسية مثلا، إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وأحدث منه عبارة **"نظام القيم"**.

ويهمنا هنا أن نبين معاني هذه الكلمات والعبارات وتطورها في الثقافة العربية. وصولا إلى تحديد أفضل لمجال بحثنا : **"العقل الأخلاقي العربي"**. لنبدأ بلفظ "خلق". فهو. كما سيتضح بعد، أكثر أصالة في ميدانه.

وردت لفظة **"خلق"** (والجمع أخلاق) في القرآن والحديث وفي معاجم اللغة وكتب المصطلحات فضلا عن المؤلفات الفلسفية. فالقرآن يخاطب الرسول (ص) "وإنك لعلى خلق

عظيم" (القلم ٤). ويحكي القرآن قصة النبي هود مع قومه الذين رفضوا دعوته فكان مما واجهوه به قولهم : "إن هذا إلا خلق الأولين" (الشعراء ١٣٧). فالكلمة إذن أصيلة في اللغة العربية، وأكثر من ذلك احتفظت بمعناها الأصلي إلى اليوم. فلنتعرف إذن على هذا المعنى. قال في "لسان العرب": "الخُلق: السجية. يقال : "خالِص المؤمن وخالق الفاجر". وأيضا. "الخلق : الدين والطبع والسجية". و"تخلّق: أظهر في خلقه خلاف نيته". وفي حديث عمر: من تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شانه الله. أي تكلف أن يظهر من نفسه خلاف ما ينطوي عليه. مثل تصنع وتجمل إذا أظهر الصنيع والجميل". و"الخلاق: الحظ والنصيب من الخير والصلاح". وفي القرآن "ما له في الآخرة من خلاق" (البقرة ١٠٢).

وإلى جانب هذه المعاني اللغوية يورد صاحب "لسان العرب" معنى يحدد به "ماهية" الخُلق عن طريق المقارنة فيقول: "وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة. وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها. ولها أوصاف حسنة وقبيحة. والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة". بعبارة أخرى "الخلق" للنفس كـ "الخِلْقة" للجسد. كلاهما مجموع أوصاف. ولكن هل تدخل في هذه الأوصاف تلك التي نسميها "**العادة**" أو ترجع إلى العادة؟ هناك عادات جسمية ليست من "الخلقة" بل هي طارئة عليها. كنوع مخصوص من المشي أو طريقة التثاؤب الخ. فما القول في الأوصاف أو الخصال النفسية التي تدخل في معنى العادة؟ يجيب صاحب الفروق في اللغة بما يفهم منه أن " لا فرق بين العادة والخلق" في اللغة العربية. وهو يبرز معنى "التقدير" في مادة (خ. ل. ق)، يقول: "الخَلْق في اللغة: التقدير. يقال خلقت الأديم إذا قدرته خفا أو غيره (...). الخُلق : العادة التي يعتادها الإنسان ويأخذ بها نفسه على مقدار بعينه. فإن زال عنه إلى غيره قيل: تخلق بغير خلقه. وفي القرآن: "إن هذا إلا خلق الأولين". قال الفراء: يريد عادتهم. والمُخلَّق: التام الحسن لأنه قدر تقديرا حسنا. والمتخلّق : المعتدل في طباعه. وسمع بعض الفصحاء كلاما حسنا فقال: هذا كلام مخلوق. وجميع ذلك يرجع إلى التقدير"[1].

ويميز صاحب "كشاف اصطلاحات الفنون" بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة "خلق"، فيقول: "الخلق بضمتين. وسكون الثاني أيضا، في اللغة: العادة والطبيعة والدين والمروءة. والجمع: الأخلاق. وفي عرف العلماء: ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف. فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحالم لا يكون خلقا. وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم، والكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة. وكذا ما تكون قدرته إلى الفعل والترك على السواء"[2].

---

١ – أبو هلال العسكري. **الفروق في اللغة**. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٨٠ ص ١٢٩.

٢ – التهانوي. محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. مكتبة لبنان ناشرون– بيروت ١٩٩٦.

وهذا نفسه ما قرره الجرجاني في تعريفاته، حيث يقول: "الخُلُق عبارة عن هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا بسهولة سميت الهيئة خُلُقا حسنا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا". ويضيف: "وإنما قلنا إنه هيئة راسخة لأن من يصدر عنه بذل المال على الندور، بحالة عارضة، لا يقال: خُلُقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو روية لا يقال: خلقه الحلم. وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال أو لمانع. وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث أو رياء".

فكرتان يتحدد بهما معنى "الخُلُق" وجمعه "أخلاق": الأولى "**الرسوخ**" بمعنى الثبات والدوام. والثانية **التلقائية** (هيئة راسخة... من غير تكلف). والملاحظ أن "الخلق" بهذا المعنى غير "السلوك"، فهو "مَلَكة"، أو "هيئة في النفس" تصدر عنها الأفعال: فهي **منبع السلوك**. وهذا شيء لابد من استحضاره عند دراستنا للنصوص القديمة. لأننا في لغتنا المعاصرة لا نقيم –في الغالب– هذا التمييز بين الأخلاق والسلوك. ذلك لأن "السلوك" في اللغة من سلك طريقا، وسلك الخيط في الإبرة، ومعناه الدخول والإدخال. ثم نُقل مع المتصوفة خاصة إلى معنى "السعي إلى الله"، وقوام هذا السعي "تهذيب الأخلاق". وإذن فالسلوك في الحقل الثقافي العربي القديم هو ممارسة الفعل وليس الفعل ذاته، وهذا خلاف المعنى الذي نفهمه من الكلمة اليوم والذي هو ترجمة لـ comportement الفرنسية و behavior الإنجليزية. وقد نص الجرجاني صراحة على الفرق بين الخُلُق والفعل فقال: "وليس الخُلُق عبارة عن الفعل. فرب شخص خُلُقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال أو لمانع". فالكرم خلق للنفس أما إكرام هذا الضيف أو ذاك فهو سلوك. **والفرق هو أن الكرم صفة راسخة في النفس، أما سلوك مسلك الكريم فهو فعل صادر عن تلك الصفة.**

هل نكتفي بهذه التعريفات المعجمية، اللغوية والاصطلاحية؟

الواقع أن موضوعنا أوسع من أن نقتصر فيه على المعاجم. فنحن لا نبحث في "الأخلاق" من زاوية واحدة، قد يكفي فيها الانطلاق من تعريف معجمي ما، لكونه "يفي بالغرض". إن مجال بحثنا أوسع من ذلك، إنه **نُظُم القيم في الثقافة العربية**. وما دام الأمر كذلك فمن المنتظر أن يختلف "النظر" إلى "الأخلاق" –أعني تعريفها وبيان مسائلها الخ– من نظام في القيم إلى آخر. ومع أننا ما زلنا نتحرك في إطار "التحديدات الأولية" فمن الضروري أن نستحضر، ولو بإيجاز، كيف يتحدد مفهوم "الأخلاق" في هذه النظم. إن تعريف "الأخلاق" في أي نظام للقيم هو بمعنى ما من المعاني "الكشف" عن "قلب" هذا النظام.

وما دمنا قد انطلقنا في التحديدات السابقة من الدلالة اللغوية فلنعتبرها كمؤشرات تؤشر نحو نظام القيم الخاص بالموروث العربي "الخالص". ولنقم بإطلالة على ما في الموروثات الأخرى.

مـع أن لفـظ "خـلق" يفيد، كما هو واضح مما تقدم، الصفات التي تكون عليها النفس، حسنة كانت كالكرم أو قبيحة كالبخل، كما يفيد معنى الدين والعادة، فالملاحظ أن هذا اللفظ لا يفيـد في المـوروث الإسـلامي "الخـالص" الشـيء نفسه. ذلك أنه في كثير من الأحاديث التي تـروى عن النبي (ص)، لا يدل لفظ "خلق" على "أوصاف النفس" هكذا على العموم. ولا على معـنى الديـن والعادة، بل كثيرا ما تأتي كلمة "خلق" وقد عطفت عليها صفة من الصفات التي تدخـل تحـت مفهـوم "الخلق" بالمعنى الذي رأيناه عند أصحاب المعاجم. من ذلك مثلا ما ورد عـلى لسـان امـرأة قـالت للرسـول عـن زوجها: "ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفـر في الإسـلام" (الـبخاري). وواضـح أن كلامهـا يفيد أن "الخلق" شيء والدين شيء آخر. وهـذا مـا يقـرره حديـث آخـر يجعل الدين أعم من الخلق. إذ يروى عنه (ص) أنه قال: "إنَّ لِكُـلِّ دِيـن خُـلُقًا وَخُـلُقُ الإسـلام الْحَيَاءُ". وهناك حديث يميز بين الدين والعقل والخلق، جاء فيـه: "كَرَمُ الرَّجُل دِينُهُ، وَمُرُوءَتُهُ عَقْلُهُ، وَحَسَبُهُ خُلُقُهُ"، وحديث آخر يميز بين العقل والورع وحسـن الخـلق، جـاء فيه: "لاَ عَقْلَ كَالتَّدْبِير وَلا وَرَعَ كَالْكَفِّ وَلا حَسَبَ كَحُسْن الْخُلُق". كما نقـرأ في حديـث آخـر تمييـزا ممـاثلا بين "التقوى" و"حسن الخلق"، فقد روي أن النبي (ص) سـئل عَـنْ أَكْثَر مَا يُدْخِلُ النَّاسَ الْجَنَّةَ فَقَالَ: "تَقْوَى اللَّهِ وَحُسْنُ الْخُلُق". وحديث آخر يجعل "الـبخل" خصـلة و"سـوء الخـلق" خصـلة أخـرى، ونصه : "خَصْلَتَان لا تَجْتَمِعَان فِي مُؤْمِن: الْـبُخْلُ وَسُـوءُ الْخُلُق". وفي حديث آخر أن النبي (ص) سأله رجل : أيُّ العمل أفضل؟ فقال: "قَـلِيل الْكَـلام وَبَـذْلُ الطَّعَـام وَسَـمَاحٌ وَحُسْـنُ خُـلُق". فكـأن "قـليل الكـلام" و"بـذل الطعـام" و"السـماح" شيء، و"حسن الخلق" شيء آخر. بينما نقرأ في حديث آخر أن هذه الصفات أو ما في معـناها تدخـل في "حسـن الخـلق"، فقـد روي أن حسـن الخـلق: "هُـوَ بَسْـطُ الْوَجْـهِ وَبَذْلُ الْمَعْـرُوفِ وَكَـفُّ الأَذَى". وورد في نفـس المعـنى تقريـبا: "إنكم لا تَسَعُون الناس بأموالكم ولكن يسَعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق".

كيف نفهم هذا الاختلاف، على مستوى العموم والخصوص، في دلالة لفظ "الخلق"؟

واضـح أن الخطاب الديني (والحديث نوع منه، مهما كانت درجة صحته) هو خطاب بياني هدفه جعل المعنى مفهوما لدى مطلق الناس باستعمال الآليات اللغوية البيانية المختلفة، مـثل العطـف الـذي يكـون الغـرض مـنه تقـريب المعـنى بـربط المفهوم المجرد بمثال يحيل إلى المشخص. ومـع ذلـك فـإن تكـرار ورود عـبارتين مـثل "حسـن الخلق" و"سوء الخلق" معطوفا عـليهما مـا يدخـل عـادة في مفهومهمـا، كـالورع بالنسبة للأولى والبخل بالنسبة للثانية، دليل عـلى أن المجال التداولي العربي، السابق على ظهور المصطلح العلمي، كان يميز بين "الخلق" وبـين خصـال خلقية معينة مثل الورع والبخل! فهل نستنتج من ذلك أن "الخلق" هو "الطبع" وما في معناه، وأن "البخل" و"الورع" خصال مكتسبة، تحصل بالتطبع والتخلق؟

لعـل في مـا أورده الـراغب الأصـفهاني في معـنى لفـظ "خـلق" ما يلقي أضواء على هذه المسـألة. يقول : "وأما الخُلق في الأصل فهو كالخَلْق، كقولهم الشَّرْب والشُّرب والصَّرْم والصُّرْم.

لكن الخُلق يقال في القوى المدركة بالبصيرة، والخَلْق في الهيئات والأشكال والصورة المدركة بالبصَر. وجُعل الخلق تارة اسما للقوى الغريزية. ولهذا قال (ص) "فرغ الله من الخَلق والخُلق والرزق والأجل". وتارة يجعل اسما للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقا أن يفعل شيئا دون شيء. كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه. ولهذا خص كل حيوان بخلق في أصل خِلقته، كالشجاعة للأسد، والجبن للأرنب، والمكر للثعلب. ويُجعل الخلق من الخلاقة وهي الملابسة. وكأنه اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة. وقد يروى "أفضل الأعمال الخلق الحسن"، وروي "ما أعطي أحد أفضل من خلق حسن".

ومع أن الراغب الأصفهاني ينقل عن المراجع الأفلاطونية والأرسطية في الأخلاق فهو يستحضر، في الوقت نفسه، المرجعية الإسلامية، خاصة منها القرآن والحديث، في كل ما ينقل. محاولا التدقيق في الفروق بين المصطلحات بالصورة التي تسمح باستيعاب مضامين الألفاظ العربية والنصوص الإسلامية. وهكذا: فـ "**الطبع** أصله من طبع السيف، وهو اتخاذ الصورة المخصوصة في الحديد. وكذلك الطبيعة، والضريبة اعتبارا بضرب الدراهم، والنحيتة اعتبارا بالنحتة، والنجيرة اعتبار بنجر الخشب. والغريزة اعتبارا بما غرز عليه؛ وكل ذلك اسم للقوة التي لا سبيل إلى تغييرها، والشيمة اسم للحالة التي عليها الغريزة اعتبارا بالشامة التي في أصل الخلقة. **والسجية** اسم لما يسجي عليه الإنسان من قولهم: عين ساجية، أي فاترة خِلقة. **وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره**". "وأما **العادة** فاسم لتكرير الفعل أو الانفعال، من عاد يعود، وبها يكمل الخلق. **وليس للعادة فعل إلا تسهيل خروج ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل**. فأما أن تجذب السجية إلى خلاف ما خلقت له فمحال: **السجية فعل الخالق عز وجل والعادة فعل المخلوق**. ولا يبطل فعل المخلوق فعل الخالق. ولكن ربما يقوي العادة قوة محكمة حتى تعد سجية. وبهذا النظر قيل: العادة طبيعة ثانية".

ويلخص الراغب الأصفهاني ملاحظاته في هذه العبارة، قال: " فجُعل الخلق مرة للهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر، وجُعل مرة اسما للفعل الصادر عنه باسمه. وعلى ذلك أسماءُ أنواعِها نحو العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعا. وربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود، فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها. وإن كان قد سمي كل واحد باسم الآخر من فضله"[٣].

هناك إذن أربعة استعمالات للفظ "الخُلق":

١- يستعمل اللفظ في معنى "القوى الغريزة"، أي "الهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر". وهذا قريب من معنى السجية والطبع caractère.

---

٣ - الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل). **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق أبو اليزيد العجمي. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة. مصر. ١٩٨٧ ص ١١٤.

٢- ويستعمل للدلالة على "الحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقا أن يفعل شيئا دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه". وهذا قريب من معنى المزاج tempérament.

٣- ويستعمل اسما للفعل الصادر عن تلك الحالة. وهنا توحيد بين السلوك و بين "الخلق"، دافعه الغريزي.

٤- وقد يستعمل اسما للهيئة والفعل معا، مثل العفة والعدالة والشجاعة. "فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعا". ويضيف الراغب الأصفهاني قائلا: لكن "ربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود. فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها".

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم ما ورد في الأحاديث السابقة من عطف بعض الصفات على "حسن الخلق" أو "سوء الخلق"، بينما هي داخلة في هذا أو ذلك. فالحديث القائل: "خَصْلَتَان لا تَجْتَمِعَان فِي مُؤْمِن: الْبُخْلُ وَسُوءُ الْخُلُق"، يمكن أن يفهم على أن "سوء الخلق" هو للهيئة التي عليها الإنسان، أما "البخل" فهو للفعل الصادر عنها. والهيئة تبقى كما هي -كسوء خلق- حتى لو لم يصدر عنها بخل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون الشخص بخيلا دون أن يكون سيئ الخلق.

ومن المسائل التي أثيرت بصدد تحديد معنى "الخلق" مسألة ما إذا كان "الخلق" يتغير أم لا يتغير. وهي مسألة نوقشت من قبل الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو واستعادها جالينوس الذي كان من أهم المرجعيات اليونانية في الفكر الأخلاقي العربي كما سنرى. غير أن الراغب الأصفهاني لا يكتفي بترديد ما قاله أرسطو أو جالينوس بل يستحضر المرجعية الإسلامية كما قلنا.

يصنف الراغب الآراء التي قيلت في مسألة "تغير الخلق"، داخل الفكر الإسلامي واعتمادا على المرجعية الإسلامية، إلى صنفين: صنف يرى أن الخلق "من جنس الخِلقة ولا يستطيع أحد تغيير ما جبل عليه إن خيرا وإن شرا. كما قيل:

"وما هذه الأخلاق إلا غرائز فمنهن محمود ومنها مذمم

ولن يستطيع الدهر تغيير خلقة بنصح ولا يستطيعه متكرم"

والقائلون بهذا الرأي يستشهدون بقول النبي (ص) "من أتاه الله وجها حسنا وخلقا حسنا فليشكر الله"، وبما روي من قوله عليه السلام "فرغ الله من الخَلق والخُلق" الخ. ويعلق الراغب الأصفهاني على هذا بقوله: "محال أن يقْدِر المخلوق على تغيير فعل الخالق سبحانه وتعالى". أما الصنف الثاني فيرى أنه يمكن تغيير الخلق "واستدل عليه بما روي "حسنوا أخلاقكم"، قالوا: "ولو لم يكن (=من الممكن تغيير الخلق) لما أمر به". وفسروا ذلك بالقول: "إن الله تعالى خلق الأشياء على ضربين: أحدهما بالفعل ولم يجعل للعبد فيه عملا كالسماء والأرض والهيئة والشكل، والثاني خلقه خلقة ما، وجعل فيه قوة، ورشَّح الإنسان لإكماله

وتغيير حاله وإن لم يرشحه لتغيير ذاته. كالنواة التي جعل فيها قوة النخل وسهل للإنسان سبيلا إلى أن يجعله بعون الله نخلا أو يفسده إفسادا". قالوا: "والخلق من الإنسان يجري هذا المجرى في أنه لا سبيل للإنسان إلى تغيير القوة التي هي السجية وجعل له سبيلا إلى إسلاسها. ولهذا قال تعالى: "قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها" (الشمس٩-١٠). ويضيف هؤلاء: "ولو لم يكن كذلك لبطلت فائدة المواعظ والوصايا والوعد والوعيد والأمر والنهي. ولما جوّز العقل أن يقال للعبد لِمَ فعلتَ؟ ولِمَ تركتَ؟ وكيف يكون هذا ممتنعا وقد وجدناه في بعض البهائم ممكنا. فالوحشي قد ينتقل بالعادة إلى التأنس والجامح إلى السلاسة".

وبعد أن استعرض الأصفهاني رأي الفريقين أدلى برأيه، موظفا مفهوما علميا فلسفيا — في عصره— مفهوم القوة والفعل. فقال: "وأرى أن من منع من تغيير الخلق فإنه اعتبر القوة نفسها وهذا صحيح. فإن النوى محال أن ينبت منه الإنسان تفاحا. ومن أجاز تغييره فإنه اعتبر إمكان [خروج] ما في القوة إلى الوجود أوإفساده بإهماله. كالنوى فإنه يمكن أن يتفقد فيجعل نخلا. أو أن يترك مهملا حتى يتعفن ويفسد. وهذا (=الرأي الثاني) صحيح أيضا. فإذن اختلافهما (=الرأيين) بحسب اختلاف نظريهما"[٤].

وهذا قريب مما يقرره فخر الدين الرازي إذ يعرف الخلق بقوله: "الخلق ملكة نفسانية يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة". ثم يضيف: " واعلم أن الإتيان بالأفعال الجميلة غير. وسهولة الإتيان بها غير. فالحالة التي باعتبارها تحصل تلك السهولة هي **الخلق**. ويدخل في حسن الخلق التحرز من الشح والبخل والغضب" الخ. وواضح أن "سوء الخلق" عكس ذلك. ومن هنا يكون "سوء"الخلق" —في الحديث المذكور— هو سهولة الإتيان بالأفعال القبيحة عموما وهذا شيء. أما "البخل" فهو الإتيان بواحد منها معين هو "البخل" وهذا شيء آخر. والفخر الرازي يكاد يوحد هنا بين "الخلق" و"العادة"، فهي أيضا "سهولة الإتيان بالأفعال الجميلة" (العادة الحسنة). أو بالأفعال القبيحة (العادة السيئة). وفي المقابل يعترض الرازي على من يجعل "الخُلق" بمعنى "الدين" في قوله تعالى : "وإنك لعلى خلق عظيم" —نقلا عن ابن عباس— فيقول : "إن هذا القول ضعيف. وذلك لأن الإنسان له قوتان : قوة نظرية وقوة عملية. والدين يرجع إلى كمال القوة النظرية، والخلق يرجع إلى كمال القوة العملية، فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر". هذا من جهة، ومن جهة أخرى يحتج بكون معنى "الخلق في اللغة هو العادة سواء كان ذلك في إدراك أو في فعل". والدين ليس عادة ولا في معنى العادة[٥].

واضح أننا هنا إزاء توظيف لمفاهيم أرسطية لصياغة التصور الإسلامي الذي تنطق به النصوص الدينية. فالقوة والفعل والقوة النظرية والقوة العملية مفاهيم فلسفية أرسطية. فهل يتطابق التصور الذي نجده في الموروث اليوناني مع هذه الذي رأيناه في الموروث الإسلامي؟

---

٤ – نفس المرجع ص ١١٦.

٥ – الرازي: فخر الدين. **التفسير الكبير**. ج٣٠ ص٨١ دار الكتب العلمية. طهران ط٢.

الواقع أن ما قرره الراغب الأصفهاني في شأن تغير الخلق هو نفس ما قرره الفارابي نقلا عن أرسطو إذ يقول: "من البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقا، علم أنه يتنقل ويتغير ولو بعسر. وليس شيء من الأخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل. فإن الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية. وبالجملة فإن ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده". ثم يضيف: "إن أرسطو يصرح في كتاب "نيقوماخيا" أن **الأخلاق** كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع، وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد والدربة"[٦].

وإذا انتقلنا الآن إلى مسكويه، أبرز شخصية اشتهرت باهتمامها بـ"الأخلاق"، فسنجد أنفسنا فعلا إزاء تحديدات وتصنيفات أوضح وأدق. لقد عرض لتعريف "الخلق" ولمسألة إمكان تغييره معتمدا ما قاله جالينوس في هذا الموضوع، متبنيا وجهة نظره. قال، مستعيدا تعريف هذا الأخير: "الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيا ومن أصل **المزاج** كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج من أقل سبب (...)، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب. وربما كان مبدأه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أولا أولا حتى يصير ملكة وخلقا". بعد ذلك يذكر - نقلا عن جالينوس- اختلاف القدماء في مسائل تتعلق بـ"الخلق". منها هل الخلق خاص بالنفس غير الناطقة، أي بالنفس الشهوانية والنفس الغضبية، أم أنه يعم أيضا النفس الناطقة (العقل) ذاتها؟ وهل الخلق يتغير؟ وهل من الأخلاق ما هو طبيعي للإنسان؟ ويجيب: إنه يرى رأي من يقول (أرسطو): "ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للإنسان، ولا هو غير طبيعي له، وذلك أنا مطبوعون على قبوله (=الخلق)، وإنما ينتقل بالتأديب والمواعظ، إما سريعا وإما بطيئا"، ويستدل على ذلك بكوننا: "نشاهد تغير الخلق عيانا"، وبأن "من كان له خلق لم ينتقل عنه" يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم. وهذا رأي أرسطو في الجملة.

وبعد أن يعرض لما قاله جالينوس عن الرواقيين الذين "ظنوا أن الناس كلهم يخلقون أخيارا بالطبع ثم يصيرون أشرارا بمجالسة أهل الشر وبالميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع بالتأديب"، وهذا على العكس تماما من رأي قوم آخرين قال عنهم إنهم كانوا قبل الرواقيين وأنهم "ظنوا الناس خلقوا من الطينة السفلى (الهيولى) وهي كدر العالم، فهم لذلك أشرار بالطبع وإنما يصيرون أخيارا بالتأديب والتعليم، إلا أن فيهم من هو غاية في الشر لا يصلحه التأديب، ومنهم من هو ليس غاية في الشر فيمكن أن ينتقل من الشر إلى الخير بالتأديب". وبعد أن يورد رد جالينوس على الرأيين معا مقررا "أن الناس فيهم من هو خير

٦ - الفارابي: أبو نصر. **الجمع بين الحكيمين**. دار المشرق. بيروت ١٩٨٦ ص ٩٥.

بالطبع وفيهم من هو شرير بالطبع"، يعود إلى رأي أرسطو الذي يرى أن الخلق ليس طبعا بل هو يتغير بالتأديب: فـ "الشرير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير ولكن ليس على الإطلاق". بل لا بد من "تكرير المواعظ والتأديب"، فإن ذلك لابد أن يؤثر فيتحرك الناس إلى الفضيلة إما بسرعة وإما بإبطاء حسب استعداد كل منهم لقبول ذلك التأثير. وهذا الرأي الأخير رأي أرسطو يتبناه مسكويه ويصوغه على صورة قياس كما يلي: "كل خلق فقد يمكن تغييره. ولا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع. فإذن ولا خلق واحد هو بالطبع"[7].

هل نقف عند هذه النقطة أم أن علينا أن نطلب مزيدا من التفصيل؟

لننتقل إلى الماوردي المعروف بانشغاله بأمور السلطة والسلطان، والذي يستحضر في هذا المجال، لا الموروث اليوناني، بل الموروث الفارسي.

يفاجئنا الماوردي بتصنيف آخر ربما كان أكثر وضوحا وهو يفتح الباب لأسئلة أخرى. قد يكون الأمر مجرد إعادة صياغة لما سبق ولكن "إعادة الصياغة" شيء مهم في الفكر القديم. والقدماء لم يكونوا يدعون الابتكار، إنما "المبدع" منهم من يتجاوز النقل والتجميع إلى إعادة التصنيف. وبدون إعادة الصياغة لا يمكن القيام بمزيد من التحليل.

يميز الماوردي، بين "أخلاق تحدث عنها –النفس– بالطبع" و"أفعال تصدر عنها بالإرادة"، ويسمي الأولى بـ"أخلاق الذات"، بينما يطلق على الثانية : "أفعال الإرادة".

أما "أخلاق الذات" فهي عائدة إلى الفطرة، "وسميت أخلاقا لأنها تصير كالخلقة"، منها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم، وهذا راجع إلى "اختلاف ما امتزج من غرائزه" وتضاده وتنافره. فكأن الأخلاق نتيجة امتزاج واختلاط الغرائز المختلفة المتباينة، ولذلك صار من غير الممكن وجود فاضل بإطلاق أو دنيء بإطلاق، وإنما "الفاضل من غلبت فضائلُه رذائلَه" فمكنه ذلك من قهر رذائله. ومن هنا تصير الأخلاق نوعين: غريزية طُبع عليها الإنسان، ومكتسبة "تطبَّع عليها". وإنما يُحمد على المكتسبة لأنها راجعة إلى فعله. أما المطبوعة فليست محلا لاستحقاق الحمد –حتى وإن حمدت– لأنها ليست من فعله[8]. ويفرق الماوردي بين السجايا والأخلاق كما يلي "السجايا : ما لم تُظهره الطبائع. والأخلاق ما أظهرته. فكانت قبل ظهورها سجايا وصارت بعد ظهورها أخلاقا". وأيضا: "السجايا ما لم يتغير بطبع ولا تطبع. والأخلاق ما يجوز أن يتغير بطبع وتطبع."[9]

هذا باختصار عن "أخلاق الذات"، وهي راجعة إلى الفطرة كما قلنا. أما "أفعال الإرادة فتصدر عن أسباب باعثة عليها داعية إليها وهي –الأسباب والدواعي– العقل والرأي والهوى". والفرق بين العقل والرأي أن الأول يعطي اليقين والوجوب. أما الثاني فإنما يعطي

٧ –أبو علي أحمد بن محمد مسكويه. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق قسطنطين زريق. بيروت ١٩٦٦ ص٣١–٣٤.

٨ – أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**. تحقيق رضوان السيد. دار العلوم العربية ١٩٨٧ ص١٠١–١٠٦.

٩ – نفسه ص ١٢٤.

الظن مع الجواز. وهما معا مؤتلفان متعاونان في مجال الأخلاق خاصة، "وهما علة الفضائل". أما الهوى فهو مصدر الرذائل"[10].

هذا التصنيف مثار التباس. فما الفرق بين الفضائل والرذائل الراجعة إلى "أخلاق الذات"، وبين الفضائل والرذائل الراجعة إلى "أفعال الإرادة". خصوصا ومن أخلاق الذات ما يكون بالاكتساب، والاكتساب يقوم على الإرادة؟ لا يطرح الماوردي هذا السؤال. ولكنه يجيب عنه من خلال الأمثلة التي يعطيها. ذلك أنه يدرج العقل (أو التمييز) والنجدة والعفة والعدل (وهي أصول الفضائل حسب أفلاطون كما سنرى بعد) يدرجها، هي ومضاداتها، في "أخلاق الذات"، وفي نفس الوقت يتبنى تعريف أرسطو للفضيلة بأنها "وسط بين رذيلتين". أما "أفعال الإرادة" فهي درجة أعلى، فهي ليست كـ "أخلاق الذات" التي تحدث عن الغريزة والفطرة، بل هي تصدر عن العقل الذي هو فضيلة من فضائل أخلاق الذات والمغتني بالتجارب. ومن هنا كان "شريف الأفعال لا يتصرف فيه إلا شريف الأخلاق، سواء كان طبعا أو تطبعا، لأن الأفعال نفائج (نتائج) الأخلاق ونوازع الهمم". ويضرب الماوردي لذلك مثلا بالنبوة والإمارة والإمامة. فالنبوة لما كانت أشرف المنازل والرتب انتدب الله لها "من قد أكمل فضائل الأخلاق" فوصفه تعالى بأنه "على خلق عظيم" (القلم ٤). فأفعال النبي قائمة على أسمى الأخلاق. ويضيف الماوردي —وهذا ما يهمه في الحقيقة– فيقول: "وكذلك **الإمارة والإمامة**... يجب أن ينتدب لها من أنهضته الفضائل حتى تهذب ليسوس الرعايا بآلته ويباشر التدبير بصناعته. فكذلك كان الخلفاء الراشدون –رضوان الله عليهم– أحق من تكاملت فيهم فضائل الأخلاق طبعا وتطبعا، وأولى من صدرت عنهم محاسن الأفعال سجية وتصنعا، لأنهم رعاة مطاعون ودعاة إلى الحق مجابون (...)، فأكثر الرعايا أتباع لأمرائهم وملوكهم في الخير والشر والجهل والجد والهزل"[11].

الأخلاق عند الماوردي، إذن، صنفان أو مستويان: **أخلاق مطلق الناس، وهي "أخلاق الذات"**، منها ما هو فطري يرجع إلى الطبع، ومنها ما هو مكتسب يرجع إلى التطبع. **وأخلاق الأمراء والملوك وهي "أفعال الإرادة"، وقوامها المراعاة والتجمل والتصنع. فهي أميرية، أو"أرستقراطية"** بتعبيرنا المعاصر. ويعطي الماوردي على هذه **"الأخلاق الأميرية"** مثالين: **الكرم والمروءة**. أما الكرم فهو "مراعاة الأحوال أن تكون على أنفعها وأفضلها"، وأما المروءة فهي "مراعاة الأحوال أن تكون على أحسنها وأجملها". ويضيف: "وليس واحدا من الكرم والمروءة خلقا مفردا، ولكنه يشتمل على أخلاق يصير مجموعها كرما ومروءة". ويستشهد بالحديث النبوي الذي جاء فيه: "من عامل الناس فلم يظلمهم وحدّثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته وظهرت عدالته ووجبت أخوته"[12].

---

١٠ – نفسه ص ١١٧.

١١ – نفسه ص ١٣٤–١٣٥.

١٢ – نفسه ص ١١٩ –١٢٠.

ويبدو أن الماوردي قد نحا هذا المنحى لأنه يفكر في الأخلاق التي تسهل الظفر بالملك[13]، وهو موضوع كتابه، وهي فوق أخلاق مطلق الناس. والحق أنه **يميز منذ البداية بين الملوك والعامة في مجال الأخلاق**، فيخص الملوك بالفضائل الغريزية والعامة بالفضائل المكتسبة، لأن هذه إنما تطلب لحاجة أو رهبة، والملوك في استغناء عن الحاجة وفي منأى عن الرهبة! فإذا طلبوا الفضائل كانت من النوع الأسمى لشرف نفوسهم وعلو همتهم. وهم إنما يطلبونها **ليتفردوا** بها كما تفردوا بعز السلطان، فيصير الواحد منهم "بتدبير سلطانه أخبر وعلى سياسة رعيته أقدر"[14]. والماوردي في جميع ما تقدم ينطلق باسم الموروث الفارسي. وهذا ما سيتضح لاحقا.

* * *

وبعد، فماذا يمكن استخلاصه من هذه الجولة، التي قمنا بها في الموروثات الخمسة، كتحديد لمعنى "الأخلاق" في الثقافة العربية؟

يمكن أن نسجل بداية تلك العلاقة اللغوية القائمة بين "الخَلْق" والخُلُق في اللغة العربية. وهي علاقة تلقي بظلالها على معنى "الأخلاق" فتجعلها تحمل معنى الطبع والعادة[15]. (لاحظ أننا نقول : صفات الله ولا نقول "أخلاق الله"). ومن هنا كان التمييز بين "الخلق" الفطري أو الموهوب أو الغريزي الخ وبين الخلق المكتسب بالتدريب والتعلم. هذا من جهة ومن جهة أخرى لم نصادف في التحديدات السابقة ما يفيد أن كلمة "أخلاق" تستعمل اسما لمجموعة من المعارف تشكل عِلْما هو "علم الأخلاق"، وتعكس عناوين بعض الكتب التي ألفت في هذا "العلم" مضمون هذه الملاحظة. فكتاب مسكويه مثلا، الذي هو في "علم الأخلاق" عنوانه : "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق". وهناك كتب كثيرة في الموضوع نفسه بعنوان "**تهذيب الأخلاق**"، وسنتبين لاحقا دلالة ذلك. وباستثناء عناوين الكتب المترجمة التي تحمل كلمة "أخلاق" كعنوان لعلم، فإن معظم الكتب العربية المؤلفة في هذا "العلم" تحمل عناوين مركبة من قبيل "مكارم الأخلاق"، و"مساوئ الأخلاق" الخ. وبالجملة فكلمة "أخلاق" قد تستعمل مفردا أو جمعا للدلالة على صفة أو صفات في الشخص، محمودة أو مذمومة، ولكنها لا تستعمل للدلالة على مجموع قواعد السلوك الذي يتمظهر في تلك الصفات، القواعد التي تكون موضوع تدريب وتعليم، إلا بإضافة كلمة تفيد ذلك (علم الأخلاق، فن الأخلاق، صناعة الأخلاق). ولتوضيح هذا المعنى نشير إلى أنه يقال: "أدب السلوك" في اصطلاح المتصوفة ولا

---

١٣ - نذكر بعنوان كتاب الماوردي : **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**.

١٤ - نفس المرجع.

١٥ - كلمة "أخلاق" هي جمع "خلُق"، بينما المقابل الأجنبي مفرد Morale، وبالتالي فما تدل عليه كلمة "أخلاق" العربية بوصفها جمعا هو ما يعبر عنه بـ Mœurs ومعناها أقرب إلى "العادات الأخلاقية" أو "طبائع الناس". ولا تستعمل Morale جمعا إلا كوصف، فحينئذ تجمع وتذكر وتؤنث حسب الموصوف.

يقال "أخلاق" السلوك، كما يقال "آداب الصلاة" في اصطلاح الفقهاء ولا يقال "أخلاق الصلاة" الخ. فهل تختص كلمة "أدب" في اللغة العربية بهذا المعنى؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى عرضنا لدلالة **كلمة** "أخلاق" في الموروث العربي والإسلامي والموروث اليوناني ولم نعرض لا للموروث الفارسي ولا الصوفي، فهل يخلو هذان الأخيران من استعمال **لفظ** "أخلاق"؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو المصطلح الذي يستعمل فيهما؟

سؤال ينقلنا إلى البحث في معنى "**الأدب**"!

-٢-

ثار من النقاش حول كلمة "**أدب**" ومعانيها المختلفة وأصل اشتقاقها -خاصة في العصر الحديث- ما لم يثر حول كلمة "خلق". فمن جهة ورد لفظ "خلق" في القرآن، مما لا يدع مجالا للشك في أصله ومصدره. ومن جهة ثانية كان من السهل المرور من "الخلق" بمعنى "الهيأة التي تكون عليها النفس" الخ، إلى "الأخلاق" بمعنى الصفات والخصال التي تسمى بها تلك "الهيأة"، إلى "صناعة الأخلاق" (أو "علم الأخلاق") بمعنى البحث المنهجي المنظم في هذه الصفات نفسها. أما كلمة "**أدب**" فهي لم ترد في القرآن من جهة، ومن جهة أخرى تعددت معانيها ومجالات استعمالاتها حسب العصور، مما فتح المجال للنقاش حول أصلها اللغوي من ناحية، وحول تاريخ بدء استعمالها في هذا المعنى أو ذاك من ناحية أخرى. ولا بد من أن نضيف اهتمام مؤرخي "الأدب" (=الشعر والنثر الفني) بتحديد معنى أو معاني هذه الكلمة التي جعلت عنوانا على الحقل المعرفي الذي يشتغلون فيه.

لربما كان من أوائل الباحثين المعاصرين، والمستشرقين منهم خاصة، الذين أثاروا شكوكا حول أصل كلمة "أدب"، المستشرق الإيطالي المعروف كارلو نللينو الذي ذهب مذهبا غريبا -خالف فيه ما ورد في كتب اللغة- في تفسير أصل الكلمة. فقد نقل عنه طه حسين الذي يصفه بـ "أستاذنا"[١٦] أنه كان يرى أن كلمة "أدب" مشتقة من "الدَّأْب" بمعنى العادة. وأن هذه الكلمة "جمعت على "أدْآب"، ثم قُلبت فقيل "آداب"، كما جمعت "بئر" و"رئم"، على "أبآر" و"أرآم" ثم قلبت فقيل "آبار" و"آرام". ولا يرفض طه حسين هذا الرأي بل يعتبره فرضية كغيرها من فرضيات أصحاب اللغة، معززا ذلك بالقول: "ليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ "الأدب" قد اشتق من "الأدْب" بمعنى الدعوة إلى الولائم أو قد اشتق من "الأدْآب" جمع "دأب".

ومع أن المعاجم العربية القديمة تقرر الفرضية الأولى وتعززها بشواهد من الشعر الجاهلي إلا أن شك طه حسين، أو تشكيكه في هذا الشعر، جعله يقرر أن "الشيء الذي لا شك فيه هو

---

١٦ - من المعروف أن نللينو قد عمل في أوائل القرن العشرين أستاذا زائرا في الجامعة المصرية بالقاهرة.

أننا لا نعرف نصا عربيا جاهليا صحيحا ورد فيه لفظ :الأدب". ثم يضيف: "فنستطيع إذن أن نقول في غير تردد إنه ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ "الأدب" وما يتصرف منه من الأفعال والأسماء قد كان معروفا أو مستعملا قبل الإسلام أو إبان ظهوره". وفي مقابل هذا يعترف عميد الأدب العربي أنه "قد يكون من العسير أن نشك في أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بني أمية دون أن نستطيع تحديد الوقت الذي ظهرت فيه". ويرجح أن تكون قد استعملت أول الأمر بمعنى التعليم : "أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها: رواية الشعر، ورواية الأخبار، وأحاديث الأولين وكل ما يتصل بالعصر الجاهلي وسيرة الأبطال، قدمائهم ومحدثيهم، وكل ما من شأنه تكوين الثقافة التي يحرص **عليها العربي المستنير من الأرستقراطية الحاكمة**" الخ. ثم يلاحظ أن الكلمة استعملت خاصة في صيغة الفعل "أدَّب" واسم الفاعل "مؤدب"، وأنهم كانوا "لا يطلقون اسم "المؤدب" على رواة الحديث والدين وإنما يطلقونه على رواة الشعر والخبر، وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما إلى ذلك لأبناء الأرستقراطية". ويضيف: "ومهما يكن من أصل هذه الكلمة ومصدرها التي اشتقت منه **فقد كانت تدل منذ العصر الأموي على هذا النحو من العلم الذي ليس دينا ولا متصلا بالدين، وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر**. وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن في حياتنا العملية اليومية من لين الجانب وحسن الخلق ورقة الشمائل والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير بوجه عام". وبعد أن يعرض لتطور مفهوم الأدب حتى القرن الرابع يخلص إلى النتيجة التالية : "من هذا نفهم أن "الأدب" قد كان في القرن الثاني والثالث والرابع يدل كما قدمنا على ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية، ونقدهما من ناحية أخرى"؟[١٧]

ومع أن ما ذكره طه حسين حول تطور معاني كلمة "أدب" منذ العصر الأموي موجود أو منقول من كتب القدماء، خاصة معاجم المصطلحات، فإن ما يلفت انتباهنا هو إهماله أو سكوته عن معنى آخر ظل ملازما لكلمة "**أدب**" منذ العصر الأموي ذاته. نقصد "الأدب" بمعنى "**الأخلاق**". ومعروف أن ابن المقفع ألف كتابين في "الأدب" بهذا المعنى: "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير". وقد أشار فيهما بوضوح إلى أن موضوع الكتابين هو "الأخلاق"، أو لنقل : "الأخلاق الكبرى" بمعنى السيرة التي يجب أن يكون عليها مدبر الشأن السياسي، و"الأخلاق الصغرى" بمعنى تدبير النفس. (سنشرح هذا بتفصيل لاحقا).

وهذا المعنى الذي أغفله طه حسين هو بالضبط المعنى الذي يستهل به صاحب "لسان العرب" شرحه لمعاني كلمة "أدب".

---

١٧ – طه حسين. **الأدب الجاهلي**. دار المعارف ط١٢. القاهرة ١٩٧٧ ص٢٣-٢٨.
لم يذكر طه حسين المصدر الذي نقل منه كلام نلينو. هذا ومن المستشرقين الذين بحثوا تطور معاني هذه الكلمة المستشرق الإيطالي غبريللي ،تلميذ نلينو ، انظر: Gabrielli : "adab" Encycl. Of Islam (New ed) . انظر أيضا: مادة أدب في : **دائرة المعارف الإسلامية**. لجولدزيهر . ج ١ ص ٥٣٢ دار الفكر القاهرة د.ت.

١- قال: "الأدَب: الذي يتأدب به الأديب من الناس. سمي أدبا لأنه يأْدِب الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح".

٢- ثم يضيف: "وأصل الأدْب: **الدُّعاء**. ومنه قيل للصنيع يدعى الناس إليه: مدعاة ومأدبة". وفي هذا المعنى يورد أيضا: "والأُدْبة والمأدبة : كل طعام صنيع صنع لدعوة أو عرس، ويستشهد ببيت لصخر الغي جاء فيه:

كأن قلوب الطير في قعر عشها نوى القسب[١٨] ملقى عند بعض المآدب

والآدِب: الداعي إلى الطعام". ويستشهد له بقول طرفة:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا ترى الآدِب فينا ينتقر

٣- أيضا: "الأدب: الظرف وحسن التناول".

٤- وأدَّبه فتأدب: علمه. ويقال للبعير إذا ريض وذلل: أديب مؤدب". ويستشهد ببيت لمزاحم العقيلي قال فيه:

وهن يُصرِّفن النوى بين عالج ونجران تصريف الأديب المدلل

والملاحظ أن المعنى الغالب هنا هو ذلك الذي ركز عليه طه حسين حين قال: "ومهما يكن من أصل هذه الكلمة ومصدرها التي اشتقت منه فقد كانت تدل منذ العصر الأموي على هذا النحو من العلم الذي ليس دينا ولا متصلا بالدين وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر". إن صاحب "لسان العرب" لا يشير إلى هذا المعنى! ولا نجد مبررا لهذا السكوت إلا كون ابن منظور قد حرص على أن ينقل المعاني "الأصلية" التي استعملت فيها الكلمة في اللغة -كما جمعت من الأعراب خاصة- مهملا المعاني الاصطلاحية التي استحدثت من طرف العلماء في هذا الفن أو ذلك، خلال عصر التدوين وما بعده.

ما نريد أن نخلص إليه مما تقدم هو أن كلمة "**أدب**" أصيلة في اللغة العربية بمعانيها المذكورة في معاجم اللغة وفي مقدمتها "لسان العرب". وبالتالي فإذا كنا لم نعثر في المعاني الأصلية لكلمة "خلق" في اللغة العربية على ما يفيد أن جمعها ("أخلاق") يدل على الصفات والخصال التي تستحق النفس باتصافها بها المدح أو الذم، (وليس الهيأة التي تكون عليها النفس)، وإذا كنا لا نعثر قبل ترجمة الموروث اليوناني على استعمال لهذه الكلمة (أخلاق) بمعنى "العلم" الذي يبحث في هذه الصفات والخصال، الشيء الذي سيعبر عنه في مرحلة لاحقة بـ "صناعة الأخلاق"، فإننا نجد، بالمقابل، **أن كلمة "أدب" قد استعملت في هذا المعنى في العصر الأموي ذاته.**

يؤكد هذا ما ورد في نصوص عبد الحميد، كاتب مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية. فقد استعمل كلمة "أدب" بمعنى "الأخلاق"[١٩] كما استعملها ابن المقفع في هذا المعنى في كثير من نصوصه. ففي كليلة ودمنة: "حكي أن أربعة من العلماء ضمهم مجلس ملك، فقال لهم:

---

١٨ - القسب: تمر يابس صلب النوى.

١٩ - إحسان عباس: **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**. دار الشروق، عمان- الأردن. ١٩٨٨ ص ٢١٧-٢٨١.

ليتكلم كل بكلام يكون **أصلا للأدب**: فقال أحدهم: أفضل خلة العِلم **السكوت**. وقال الثاني: إن من أنفع الأشياء للإنسان أن **يعرف قدر منزلته من عقله**. وقال الثالث: أنفع الأشياء للإنسان أن **لا يتكلم بما لا يعنيه**. قال الرابع: أرْوح الأمور للإنسان **التسليم للمقادير**"[20]. وواضح أن المعنى المقصود بـ "الأدب" في عبارته "ما يكون أصلا للأدب" هو **الأخلاق**. والأهم من ذلك كله أن ابن المقفع ألف كتابين في الأخلاق جعل عنوانهما "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير". كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهو يعني بالأدب ليس "الأخلاق" وحسب، بل أيضا الوسيلة التي بها يكون تقويم الأخلاق، أي "الفن" أو الصناعة التي تختص بذلك. وهذا ما يركز عليه أكثر. فالأدب عنده هو مجموع النقول والمرويات من الأخبار والحكم والأقوال المأثورة الداعية بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى التحلي بمكارم الأخلاق. ومن هنا تشبيهه "الأدب" **بالغذاء**: فالأدب كنصوص هو بالنسبة للعقل بمثابة الطعام للجسد. فالعقل "سليقة مكنونة في مغرزها من القلب لا قوة لها ولا حياة فيها ولا منفعة عندها حتى يعتملها الأدب الذي هو نماؤها وحياتها ولقاحها". ثم يضيف: "والأدب بالمنطق (الكلام) وكل المنطق بالتعلم. ليس حرف من حروف معجمه ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مروي متعلم مأخوذ من إمام سابق من كلام أو من كتاب"[21]. وأيضا: "ولسنا إلى ما يمسك بأرماقنا من المطعم والمشرب بأحوج منا إلى ما يُنبت عقولنا من الأدب الذي به تتفاوت العقول. وليس غذاء الطعام بأسرع في نبات الجسد من غذاء الأدب في نبات العقول"[22].

وهكذا يجمع ابن المقفع تحت لفظ "الأدب" ثلاثة معان متكاملة: ١) **الأخلاق**، بمعنى **الصفات** الحميدة والسلوك المحمود الذي ينبئ بكون صاحبه يصدر في أفعاله بعد إعمال العقل. ٢) ما به تكتسب هذه الأخلاق وهو **النصوص** المروية أو المكتوبة التي تورث المتعامل معها معرفة بمكارم الأخلاق وبكيفية التحلي بها. ٣) **الفن** أو **العلم** الذي يضم هذه النصوص ويعرضها مبوبة منظمة (سنعود فيما بعد إلى تصوره لمهمة المؤلف في الأدب. وبالتالي لكيفية بناء "علم الأدب").

واللافت للنظر أن كلمة "أدب" استعملت في الترجمة العربية لـ "عهد أردشير". وقد أنجزت في العصر العباسي الأول، بمعنى "الأخلاق" أيضا[23]. وإذا أضفنا إلى ذلك أن ابن المقفع قد

---

٢٠ – ابن المقفع. **كليلة ودمنة**. تحقيق محمد المرصفي . القاهرة ١٩١٢ ص٨٦.

٢١– ابن المقفع. **الأدب الصغير** . ضمن :المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. دار التوفيق بيروت. ١٩٧٨ . ص٣٢.

٢٢ – نفسه ص ٣٧.

٢٣ – أردشير. **عهد أردشير**. تحقيق إحسان عباس. دار صادر بيروت ١٩٦٧ ص ٥٨–٦٠.

تـرجم مـن الفارسـية كلا من "الأدب الصغير" و"الأدب الكبير"[٢٤] —ترجمة حرفية أو بتصرف —لا فـرق– وأن الـتهانوي اسـتهل شرحه لكلمة "أدب"، بوصفها مصطلحا. بما يلي: "الأدب بفـتح الأول والـدال المهمـلة **وهـو بالفارسـية: العـلم والـثقافة والـرعاية والتعجب والطريقة المقبولة والصـالحة ورعايـة حـد كـل شـيء**، كمـا في كشـف الـلغات"[٢٥]، جـاز لنا أن نعتبر المـوروث الفارسـي المصـدر الأول للكـتابة الأخلاقيـة (أو صـناعة أو عـلم الأخـلاق) في الإسـلام موضـوع بحثـنا. أمـا أن يكـون لهذا الموروث علاقة ما بإطلاق اسم "الأدب" على هذا النوع من الفـنون أو العـلوم، وأمـا أن يكـون معـنى "الأدب" في الـلغة العربية قد انتقل من معنى المأدبة (=غـذاء الجسـم) إلى معنى "العلم" الذي فيه "غذاء العقل" تحت تأثير الثقافة الفارسية، فهذا مـا لا نسـتطيع الجـزم بـه، وليس من اختصاصنا الخوض فيه. وكل ما نستطيع تأكيده هو أن كـلمة "الأدب" في العصـر الأمـوي قـد تخصصت، ليس فقط للدلالة على المعنى الذي ركز عليه طـه حسـين، وقـد خصه القدامى باسم "أدب اللسان"، بل تخصصت أيضا للدلالة على المعنى الذي أبرزه ابن المقفع، وقد خص بـ "أدب النفس".

والحـق أن الجمـع بـين "اللسـان" و"الجـنان"، مقـوم مـن مقومـات الـرؤية العـربية للإنسان. فقد ورد في معلقة زهير بن أبي سلمى:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده   فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وفي المعـنى نفسـه يقـول المـثل العـربي: "المرء بأصغريه لسانه وجنانه". وإذا كان معنى "اللسـان والجـنان" ينصـرف، في الأصـل، إلى الفصـاحة وجـودة الـرأي فإنـه سرعان ما ارتبط بمفهوم الأدب، فصار الأدب صنفين: "أدب النفس" و"أدب اللسان".

يـبرز صـاحب "مصـطلحات جـامع العـلوم" مـا يمكـن أن يعتـبر "أسـاس العلاقة بين الأدبـين، فيقـول: "الأدب عـلى ضـربين: أدب الـنفس وأدب الدرس. والأول احتراز الأعضاء الظاهـرة والباطـنة مـن جميـع مـا يتعنت به. والثاني عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنـواع الخطابـات في المـناظرة خطابـا باطـنيا واسـتدلالا يقينيا"[٢٦]، فكأن ما يجمع بينهما هو اجتـناب الخطـأ في السـلوك الـلغوي والسلوك الأخلاقي. ويبرز هذا المعنى بصورة أوضح شارح "أدب الدنيا والدين" للماوردي إذ يقول:

٢٤– أبـو الحسـن العامري في كتابه: **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق أحمد عبد الحميد غراب. دار الكاتب العربي ١٩٦٧ القاهـرة. يقول ص ١٥٩–١٦٠: "ولعمري إن للمجوس كتابا يعرف بـ"أبستا" وهو يأمر بمكارم الأخلاق ويوصي بهـا وقـد أتـى بمجامعهـا عـبد الله بن المقفع في كتابه المعروف ب"الأدب الكبير" وعلي بن عبيدة في كتابه الملقب بـ" المصـون". إلا أنـه مع تقدمه في ذلك غير لائق شيئا منه بالقرآن". ويقول ابن المقفع في مقدمة "الأدب الصغير": "وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا"، وهو لا يذكر هؤلاء الناس بالاسم، ولكن واضح أنه ينتقل من التراث الفارسي.

٢٥ – التهانوي. **كشاف أصطلاحات الفنون والعلوم**. نفس المعطيات السابقة. ص ١٢٧.

٢٦ – نكـري: عـبد النبي بن عبد الرسـول الأحمد. **جامع مصطلحات العلوم الملقب بـ "دستور العلماء"**. موسـوعات المصطلحات العربية والإسلامية. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت.

"**والأدب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ، فيعم القول والفعل والخلق**. ويطلق على جملة من العلوم العربية لكونها باعثة على التأدب (...). فالأدب ملكة تعصم من قامت هي به عما يشينه. والأديب من له تلك الملكة. ولذلك قالوا: طريق الحق كلها آداب"[٢٧].

ويسهب أبو هلال العسكري في شرح مضمون "أدب اللسان" وفائدته وظروف الحاجة إليه، فيقول: : "ثم إني ما رأيت حاجة الشريف إلى شيء من أدب اللسان، بعد سلامته من اللحن، كحاجته إلى الشاهد والمثل والشذرة والكلمة السائرة، فإن ذلك يزيد المنطق تفخيما ويكسبه قبولا ويجعل له قدرا في النفوس وحلاوة في الصدور، ويدعو القلوب إلى وعيه، ويبعثها على حفظه ويأخذها باستعداده لأوقات المذاكرة. والاستظهار به أوان المجاولة في ميادين المجادلة والمصاولة في حلبات المقاولة. وإنما هو في الكلام كالتفصيل في العقد (أن يجعل بين كل لؤلؤة خرزة)، والتنوير في الروض، والتسهيم في البرد" (التخطيط)[٢٨]. فـ"أدب اللسان" هنا لا يقل أهمية من أدب النفس في بناء شخصية الإنسان. شخصيته الاجتماعية خاصة. **إنه في آن واحد جمالية غذاء اللسان وجمالية إنتاجه هذا الغذاء.**

وفي مقابل هذا الوصل والربط بين أدب "أدب النفس" وأدب الدرس" هناك ميل قوي في التراث العربي الإسلامي إلى **الفصل والتمييز بين "علم الدين" و"علم الأدب"**. من ذلك ما يروى عن ابن عباس من أنه قال: "كفاك من علم الدين أن تعرف ما لا يسع جهله. وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل"[٢٩]. وفي هذا الإطار يميز التهانوي بين التعليم والتأديب فيقول: "والفرق بينه وبين التعليم أن التأديب يتعلق بالعادات، والتعليم يتعلق بالشرعيات، أي الأول عرفي والثاني شرعي. **والأول دنيوي، والثاني ديني**"[٣٠]. وعلى هذا الأساس يميز الماوردي بين "أدب الدين " و"أدب الدنيا": موضوع الأول: الفرائض. المحرمات، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الطاعات والمعاصي الخ. وموضوع الثاني ما به صلاح الدنيا، وهو قسمان : أولهما ما ينتظم به أمور جملتها (تدبير المدينة. السياسة). والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها (أدب النفس، الأخلاق)[٣١].

ومما له دلالة خاصة في موضوعنا أن الماوردي الذي كان يفكر من منظور ينتمي في هذا المجال إلى الموروث الفارسي، كما سنبين لاحقا. قد استعمل هنا عبارة "**أدب الدنيا**

٢٧– خان زادة :أويس وفاء بن محمد الشهير . **منهاج اليقين: شرح كتاب أدب الدنيا والدين**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٠. ص ٤.

٢٨ – أبو هلال العسكري : "**جمهرة الأمثال**". دار الجيل. بيروت. ١٩٨٨. ص ٤.

٢٩– أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي: **العقد الفريد**. تحقيق محمد سعيد العريان. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. د–ت . المجلد الأول. الجزء الثاني. ص ٦٦.

٣٠ – التهانوي. نفس المعطيات السابقة. ص ١٢٨.

٣١– الماوردي: **أدب الدنيا والدين**. هذا وسنعود إلى هذا الكتاب وإلى الماوردي عموما في مرحلة لاحقة.

والديـن" بيـنما استعمل من قبل **"أخلاق الذات" و"أخلاق الإرادة"**. وكأن الاصطلاح لا يقبل، أو لا يستحسـن، العكـس : "أخلاق الدنيا والدين" و"أدب الذات" و"أدب الإرادة"! فالأخلاق جمـع خـلق : هيـأة للـنفس. أمـا الأدب فمعـارف وطـرق لتقويم الخلق. ويظهر أن هذا التمييز ينـتمي أصلا إلى الموروث الفارسي. والواقع أننا نستطيع أن نقرر أن إطلاق لفظ "الأخلاق" على العـلم الـذي موضـوعه الفضـائل والـرذائل، ويشتمل على المعارف والطرق التي بها يمكن تقويم الأخـلاق (أو تهذيـبها)، لم يـتم -أو عـلى الأقل لم يستقر- إلا مع ترجمة الموروث اليوناني، وبالخصـوص تـرجمة كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو (ترجم بعنوان: "كتاب أرسطو في الأخـلاق، وهـو المسـمى: نيقوماخيا")[٣٢]. يؤكد هذا قول مسكويه، الذي يفكر هو أيضا من مـنظور المـوروث الفارسي: "فأما مراتب الناس في قبول هذا **الأدب الذي سميناه خلقا..**"[٣٣]. فكـأن الاسـم الأصـل، هـو **"الأدب"**، ثـم جـاءت تسميته "خلقا" فيما بعد. ويمكن قول الشيء نفسـه في "السياسة" (أعني تدبير المدينة= الفلسفة السياسية) التي هي الجزء الثاني من "العلم المدنـي" (الجـزء الأول هو الأخلاق). فلم ينتشر مصطلح "السياسة"، أعني هذا الجزء من العلم المدنـي، إلا بعـد تـرجمة جمهوريـة أفلاطـون بعـنوان "كتاب السياسة لأفلاطون"[٣٤]. وترجمة كـتاب "السياسة في تدبير الرئاسة" المعروف بـ"سر الأسرار" والمنحول على أرسطو[٣٥]. أما قبل ذلـك فكـانت كـلمة "أدب" هي السائدة. فـ "الأدب الكبير" عند ابن المقفع موضوعه يتطابق أو يكـاد مـع موضـوع "السياسـة"، بيـنما موضـوع "الأدب الصـغير" يـتطابق مع موضوع "صناعة الأخلاق".

وفي هذا الإطار يندرج التمييز بين "أدب السياسة" و"أدب الشريعة"، وهو التمييز الذي ينسـبه المـاوردي لــ"بعـض الحكمـاء" الـذي قال: "الأدب أدبان: أدب شريعة وأدب سياسة. فـأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض". ولا يستبعد أن يكون الحكيم المعـني هـنا مـن الفـرس. ومـن هـنا مـا يعـرف بـ **"الآداب السلطانية"** التي تعرف في الغرب بـ"مـرايا الملوك" والتي دخلت الثقافة العربية من باب "الموروث الفارسي" خاصة. كما سنبين لاحقا.

وبكيفيـة عامـة يمكـن القول إن لفظ "الأدب" بقي يحمل دلالته المزدوجة، أدب اللسان وأدب الـنفس، إلى مرحـلة مـتأخرة من عصور الثقافة العربية. وربما لم يتم الحسم في الدلالتين

---

٣٢ - أرسـطو. **كـتاب الأخـلاق المعـروف بنيقوماخيا** ترجمه حنين بن إسحق. حققه وقدم له : عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات . الكويت. ١٩٧٩.

٣٣- مسكويه. **تهذيب الأخلاق**. نفس المعطيات السابقة . ص ٣٤.

٣٤ - الغالب أن الأصل العربي للترجمة العربية القديمة مفقود.

٣٥ - عـبد الـرحمان بـدوي "**الأصـول اليونانيـة للنظريات السياسية في الإسلام**". ضمنه كتاب "**السياسة في تدبير الرئاسة**" المعروف بـ"**سر الأسرار**" ترجمة يوحنا البطريق. نشره مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٤. وسنعود إلى هذين الكتابين فيما بعد.

بتخصيص لفظ "أدب" لـ "أدب اللسان" فقط إلا في حدود القرن التاسع الهجري. ففي هذا القرن نجد صاحب "صبح الأعشى"[٣٦] يميز بشكل حاسم بين "**علوم الأدب**" وهي "علوم اللسان" (علوم اللغة والتصريف والنحو والمعاني والبيان والبديع والعروض..) وبين **العلوم العملية** ويعدها ثلاثة: علم السياسة، **علم الأخلاق**، علم تدبير المنزل. وهي العلوم التي يطلق عليها اسم "العلم المدني" في اصطلاح الفلاسفة.

والواقع أن لفظ "الأدب" الذي عرف دلالات مختلفة في القرنين الثالث والرابع الهجريين أخذ معناه يضيق شيئا فشيئا لينحصر في معنيين اصطلاحيين:

الأول هو امتداد للمعنى الذي أعطاه له المبرد في كتابه "**الكامل**" حين قال في مقدمته: "هذا كتاب ألفناه يجمع ضروبا من **الآداب**: ما بين كلام منثور، وشعر مرصوف، ومثل سائر، وموعظة بالغة، واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة"[٣٧]. وهو المعنى الذي فصله ابن خلدون حينما تعرض لـ"**علم الأدب**" في الفصل الذي عقده في مقدمته لـ"علوم اللسان العربي" قال فيه: "هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها (أي ليس له موضوع، كالجسم مثلا بالنسبة للعلم الطبيعي، يدرس خصائصه وقوانينه). وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم" الخ.[٣٨]. وهذا هو أصل المعنى الذي يطلق عليه اصطلاح "الأدب" اليوم، والذي اتسع معناه ليشمل مختلف فنون "المنثور" من قصة ورواية الخ.

أما المعنى الاصطلاحي الآخر لكلمة "أدب" الذي مازال حيا إلى اليوم فهو يخص قواعد التعامل المطلوب مراعاتها في بعض المهن وبعض الشعائر الدينية مثل "آداب المناظرة" وهي "صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان كيفية المناظرة وشرائطها صيانة له عن الخبط في البحث وإلزاما للخصم وإفحامه"، و"أدب القاضي" وهو "التزامه لما ندب إليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل". وفي هذا المعنى آداب المهن الأخرى.

أما في اصطلاح الفقهاء فالأدب عندهم كالتكملة للسنة: ذلك أن "الواجب ما شرع لإكمال الفرض، والسنة لإكمال الواجب، والأدب لإكمال السنة". وعلى هذا الأساس تحدثوا في كتبهم عن آداب العبادات كالصلاة والصيام وعن آداب كثير من المعاملات وغيرها، ثم جمع المتأخرون منهم كل ذلك تحت عنوان "الآداب الشرعية". أما لفظ **أخلاق** فلا يتردد لديهم إلا بمعناه اللغوي. أما استعماله كاصطلاح مكان "الأدب" فهذا ما لم يحدث إلا في

٣٦- أحمد بن علي القلقشندي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**. تحقيق محمد حسين شمس الدين. الجزء الأول. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧. ص٥٣٨-٥٤٣.

٣٧- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: "**الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف**" تحقيق زكي مبارك. مطبعة مصطفى الحلبي. القاهرة، ١٩٣٦. ج١ ص٣.

٣٨- عبد الرحمان ابن خلدون: **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. لجنة البيان العربي. القاهرة. ١٩٦٢. الجزء الرابع. ص ١٢٧٦.

مرحلة متأخرة حينما بدأ الوعي لدى بعضهم بضرورة تشييد أخلاق إسلامية، تنافس أو تحتوي الأخلاق اليونانية أو تكون بديلا عنها وعن "الآداب" السلطانية والصوفية، سواء بسواء، كما سنرى لاحقاً.

يبقى بعد هذا أن نتعرف على "وضع" كل من "أدب" و"أخلاق" عند المتصوفة. يمكن القول مبدئيا إن المستعمل عندهم هو لفظ "أدب". فالقشيري في رسالته يعقد بابا باسم "باب الأدب" يورد فيه أقوالا للمتصوفة في "الأدب" و"حسن الأدب"، والأغلبية العظمى منهم تتجنب استعمال لفظ "خلق" و"أخلاق" و"حسن الخلق" الخ. أما أبو نصر الطوسي السراج وهو من أوائل المؤلفين في التصوف فقد ميز بين ثلاثة أنواع من الأدب فقال: "الناس في الأدب على ثلاث طبقات: أما **أهل الدنيا** فأكثر آدابهم في الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسماء الملوك وأشعار العرب. وأما **أهل الدين** فأكثر آدابهم في رياضة النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات. وأما **أهل الخصوصية** (=المتصوفة) فأكثر آدابهم في طهارة القلوب ومراعاة الأسرار والوفاء بالعهود وحفظ الوقت وقلة الالتفات إلى الخواطر وحسن الأدب في مقام الطلب وأوقات الحضور ومقامات القرب"[٣٩]. وواضح أن الأمر يتعلق هنا بـ"أخلاق" الصوفية مقابل العبادات عند الفقهاء، و"أدب اللسان" عند "الأدباء". وفي هذا الاتجاه سار الغزالي سواء في كتابه الذي حذا فيه حذو "الأخلاق اليونانية" حذو النعل بالنعل -كما يقولون- والذي جعل عنوانه "ميزان العمل"، معرضا إعراضا تاما عن استعمال لفظ "أخلاق"، مستعملا مكانه لفظ "العمل"، أو في كتابه الشهير "إحياء علوم الدين" الذي تبنى فيه هيكل الأخلاق اليونانية، كما سنبين في حينه، والذي سمى فيه "الأخلاق" بـ"علم المعاملة" (العلم العملي باصطلاح أرسطو) وذلك في مقابل "علم الكاشفة" (العلم النظري باصطلاح أرسطو أيضا).

وإذا انتقلنا الآن إلى ابن عربي الذي بلغ معه "الكلام" في التصوف أوجه فسنجده كغيره من المتصوفة يفضل استعمال لفظ "أدب" على لفظ "أخلاق"، وأكثر من ذلك يقدم لنا تصنيفا آخر لـ "الأدب". هو يسكت عن "أدب اللسان" و"أدب النفس" و"أدب السياسة" ليقدم تصنيفا متفرعا عن ثنائية شريعة/حقيقة التي تحكم التفكير الصوفي. يقول: "الأديب هو الجامع لمكارم الأخلاق، والعليم بسفاسفها لا يتصف بها بل هو جامع لمراتب العلوم محمودها ومذمومها، لأنه ما من شيء إلا والعلم به أولى من الجهل به عند كل عاقل. فالأدب جماع الخير، وهو ينقسم إلى أربعة أقسام في اصطلاح أهل الله (المتصوفة) : القسم الأول **أدب الشريعة** وهو الأدب الإلهي الذي يتولى الله تعليمه بالوحي والإلهام، به أدّب نبيه (ص) وبه أدّبنا نبيه (ص).. قال رسول الله (ص) أدبني ربي فأحسن تأديبي. والقسم الثاني **أدب الخدمة** وهو ما اصطلحت عليه الملوك في خدمة خدمها، ومَلِكُ أهل الله هو الله، فقد شرع لنا

---

٣٩ - أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري. **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. دار الكتاب العربي. بيروت. د.ت ص ١٢٨.

كيفية الأدب في خدمته، وهو معاملتنا إياه فيما يختص به دون معاملة خلقه. فهو خصوص في أدب الشريعة، لأن حكم الشريعة يتعلق بما هو حق لله وبما هو حق للخلق. والقسم الثالث **أدب الحق**، وهو أدب الحق مع الحق في اتباعه عند من يظهر عنده ويحكم به. فترجع إليه وتقبله ولا ترده ولا تحملك الأنفة، فإن كنت ذا كبر في السن أو المرتبة، وظهر الحق عند من هو أصغر منك سنا أو قدرا أو ظهر الحق عند معتوه، تأدبت معه وأخذته عنه واعترفت بفضله عليك فيه، فهذا هو الإنصاف ... وهو جزء من آداب الشريعة. فإن أدب الشريعة هو الأم لجميع الأقسام. والقسم الرابع **أدب الحقيقة** وهو ترك الأدب بفنائك وردك ذلك كله إلى الله"[٤٠].

ولكي نفهم هذا التصنيف حق الفهم يجب أن ندمج القسمين الثاني والثالث في القسم الأول (وابن عربي ينص على أن أدب الخدمة خصوص في أدب الشريعة، وأدب الحق جزء من أدب الشريعة كذلك)، ومن هنا فالأدب في الحقيقة قسمان : أدب "الشريعة" وأدب "الحقيقة". والشريعة والحقيقة في "أدب المتصوفة" ميدانان متقابلان: الشريعة تؤخذ من الواسطة (الرسول)، أما الحقيقة فتؤخذ بـ"الكشف" عندما يصل المتصوف درجة الفناء. الشريعة أدب، والحقيقة **"ترك الأدب"** بالفناء في الله، كما سنفصل لاحقا.

* * *

بعد هذه الجولة السريعة التي قمنا بها في المراجع الأساسية، التي نعتبرها تمثل الموروثات الخمسة، والتي تعرفنا خلالها على الكيفية التي يتحدد بها داخل كل موروث كل من مفهوم "أخلاق" ومفهوم "أدب"، نعود فنبرز النقاط التالية:

١- يلاحظ أن لفظ "أخلاق" لا يستعمل في الموروث الفارسي كاسم لمجموعة المعارف التي يطلق عليها في الموروثات الأخرى مصطلح "علم الأخلاق"، أو ما في معنى هذه العبارة. والكلمة المستعملة في هذا الميدان هي "أدب". وإذا وردت كلمة أخلاق فالغالب أنها ترد في معناها اللغوي.

٢- ومثل الموروث الفارسي في ذلك الموروث الصوفي: فالشائع فيه هو لفظ "أدب" (أدب الصحبة :صحبة الأنداد والأقران، صحبة الشيخ، صحبة الله... لكل منها آداب خاصة، هي "آداب السلوك"، أدب الخدمة، أدب الحق الخ). وقد يرد لفظ "أخلاق" ولكن في معناه اللغوي في الغالب.

٣- وبالمقابل لا يرد لفظ "أدب" بمعنى "أخلاق" أو "علم الأخلاق"، في الموروث اليوناني، إلا نادرا جدا. وإذا ورد في بعض الترجمات فالمقصود به "الأخلاق" بالمعنى اليوناني. وعلى العموم فالشائع في الترجمة العربية للنصوص اليونانية، هو "الأخلاق" و"صناعة الأخلاق".

---

٤٠ - محيي الدين ابن عربي. **الفتوحات المكية**. دار صادر. بيروت. د-ت. ج٢ ص ٢٨٥.

٤- أما الشائع في الموروث العربي "الخالص" هو لفظ "أدب" مع التمييز بين "أدب اللسان" وهو الأصل و"أدب النفس" كنتيجة: الأول بمثابة غذاء للعقل، والثاني كمفعول هذا الغذاء.

٥- تردد الموروث الإسلامي "الخالص" بين اللفظين مع نوع من التخصص : يرد لفظ "أدب" عندما يتعلق الأمر بـ"الآداب الشرعية" (آداب الوضوء، آداب الصلاة، آداب الصدقة، آداب تلاوة القرآن الخ)، بينما يرد لفظ "أخلاق" عندما يتعلق الأمر بالمحمود (والمذموم) من السلوك الفردي والجماعي.

إلام يرجع هذا الاختلاف؟

بخصوص اختصاص الموروث الفارسي بلفظ "أدب" والموروث اليوناني بلفظ "أخلاق" يمكن القول إن ذلك راجع في جزء كبير منه إلى الترجمة. لقد سبقت الإشارة إلى رواج كلمة "أدب" في النصوص المترجمة عن الفارسية في وقت مبكر مثل كليلة ودمنة، كما أبرزنا كون التهانوي استهل شرحه لكلمة "أدب" بالقول: "الأدب ... هو **بالفارسية** العلم والثقافة والرعاية والتعجب والطريقة المقبولة والصالحة ورعاية حد كل شيء"[٤١]. ويمكن أن نضيف إلى ذلك ما ورد في "زهرة الآداب" على لسان الوزير الحسن بن الفضل المتوفى سنة ٢٧٦ هـ. قال: " الآداب عشرة: ثلاثة شهرجانية، وثلاثة أنوشروانية، وثلاثة عربية، وواحدة أربت عليهن. فأما الشهرجانية فضرب العود ولعب الشطرنج ولعب الصولج، وأما الأنوشروانية فالطب والهندسة والفروسية، وأما العربية فالشعر والنسب وأيام الناس. وأما الواحدة التي أربت عليهن فمقطعات الحديث والسمر وما يتلقاه الناس بينهم في المجالس"[٤٢]. فضرب العود ولعب الشطرنج ولعب الصولج فنون فارسية محض. أما الطب والهندسة والفروسية فقد اهتم بها أنو شروان (مدرسة جنديسابور)، مثلما أن الشعر والنسب وأيام الناس فنون عربية. وإذن فليس من المستبعد أن يكون هذا المعنى الاصطلاحي لكلمة أدب، الذي راج منذ العصر الأموي، سواء منه ما يتعلق باللسان أو ما يتعلق بالنفس، إنما يجد أصله وفصله في الفارسية.

أما لفظ "أخلاق" الذي اختص به الموروث اليوناني فهو ترجمة لكلمة إيتيك Ethic اليونانية، وقد ترجمت إلى اللاتينية بـ مورل Moral . والكلمتان تدلان في أصل معناهما على شيء واحد هو : العادات الأخلاقية. وهذا يتوافق تماما مع المعنى اللغوي لكلمة "أخلاق" في اللغة العربية.

هذا بينما أن كلمة "**أدب**" لا تدل، من قريب أو بعيد، على "العادة" أو الغريزة أو "السجية". بل تقال على ما يكون موضوع تعليم أو تدريب أو معاناة أو نتيجة له. ومنه فعل "أدّب"، ومؤدِّب ومؤدب، وتأديب. وقد سبقت الإشارة إلى أن "المؤدِب" في العصر الأموي كان

---

٤١ - التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. نفس المعطيات السابقة ص ١٢٧.

٤٢ - الحصري. **زهرة الآداب** ج١ ص ١٤٢.

معناه: المعلم. أما لفظ "أخلاق" فهو لا يدل على ما يتعلم ويعلم بل يدل على ما يرجع إلى الفطرة أو العادة، أو الاكتساب بتقوية خلق كامن أو ضعيف أو إضعاف خلق مسيطر. هل نذهب إلى أبعد من هذا فنتساءل: هل يعكس اختصاص الموروث الفارسي بـ "الأدب" بمعانيه التي ذكرنا واختصاص الموروث اليوناني بـ "أخلاق" بمضمونه السابق الذكر، رؤية معينة للأخلاق والقيم؟

سؤال سابق لأوانه.

أما اختصاص الموروث الصوفي بـ "أدب"فلأن السلوك الصوفي هو أقرب في مضمونه إلى "الأدب" منه إلى "الأخلاق". ذلك أنه سلوك قوامه الترويض فهو من جنس التعليم والتعلم وليس من جنس العادة و"الخلق". وكذلك الشأن بالنسبة للموروث العربي حيث ينصرف المعنى إلى "أدب اللسان" وما يأتي كثمرة له، وكله تعلم وتدريب الخ، والشيء نفسه يصدق على الموروث الإسلامي حين يتعلق الأمر بـ "الآداب الشرعية" فهي قائمة هي الأخرى على الإرادة والتعليم والتعلم.

كيف نقوّم هذا الاختلاف في الاستعمال والتعامل مع هذين المصطلحين: أدب، أخلاق؟

لنقل باختصار: إن اختصاص ثقافة ما بلفظ يدل على مضمون يعبر عنه في ثقافة أخرى، تعبير مطابقة أو موافقة، بلفظ آخر مشتق من مادة غير تلك التي تقابلها في الثقافة الأولى، معناه أن كلا من اللفظين يدخل بصورة ما في جانب الخصوصية الثقافية. وبالتالي فهو عنصر فاعل في نظام القيم الخاص بكل ثقافة. معنى ذلك أن لفظ "أدب"، بمضمونه في الثقافة الفارسية، عنصر في نظام القيم الخاص بهذه الثقافة، وهو في الثقافة العربية يمثل نظام القيم هذا، تماما مثلما أن لفظ "أخلاق" —عندما يراد به ما يكون موضوعا لعلم أو "صناعة"— هو عنصر في **نظام القيم** المنحدر إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني.

وإذن فاختيار هذا اللفظ أو ذاك ينطوي —شعوريا أو لاشعوريا— على نحو من "الاستلاب" أو الانتماء غير الواعي أو التحيز غير المقصود لنظام قيم "ضد" آخر، لثقافة "ضد" أخرى. وسنرى كيف أن الحرب بين الفرس والروم قد امتدت طويلا على ساحة الثقافة العربية وفي مجال القيم خاصة. لنقتصر هنا على القول إن من مظاهرها أن أنصار الموروث الفارسي يستعملون لفظ "أدب" بينما يستعمل خصومهم أنصار الموروث اليوناني لفظ "أخلاق". لنضف إلى ذلك أن التداخل بين الموروث الفارسي والموروث العربي الخالص كان واقعة أساسية ولذلك شاعت كلمة "أدب" في الموروث العربي وتعددت معانيها. أما العلاقة بين الموروث الإسلامي والموروث اليوناني فقد كانت علاقة احتواء: أي منهما يحتوي الآخر، وفي علاقة الاحتواء هذه استعملت كلمة "أخلاق"، بينما غيبت كلمة "أدب"! وإذن **فالكلمتان قد أصبحتا قيمتين في ذاتهما: قيمتين متصادمتين**، ولو في خفاء، لكون الواحدة منهما تنتمي إلى نظام في القيم منافس بل خصم للنظام الذي تنتمي إليه الأخرى.

وبعد فلقد أكثرنا من استعمال عبارة "**نظام القيم**" دون أن نحدد معناها غير ذلك التحديد الأولي الذي أدرجناه في المدخل؟ ولكن هل يمكن تجنب استعمال المفاهيم الرائجة قبل تحديد معناها؟ إننا إذن سنتوقف عن الكلام، لأن كل مفهوم يحتاج في تعريفه إلى مفهوم أو مفاهيم أخرى.

ومهما يكن من أمر فأنا أعتقد أننا الآن في وضع أفضل يمكننا من تحديد ما نقصده بـ "القيم" و"نظام القيم". لنبدأ أولا بالتعرف على دلالة هذه الكلمة في اللغة العربية، مادامت مادتها أصيلة فيها. ورد في لسان العرب ما يلي : "القيمة : واحدة القيم، وأصله الواو (=قِوَم) لأنه يقوم مقام الشيء. والقيمة ثمن الشيء بالتقويم، تقول تقاوموه فيما بينهم". ومن الكلمات المشتقة من مادة (ق.و.م) يورد ما يلي: القِوام: العدل "وكان بين ذلك قواما"[٤٣] : استقامة. قوام الأمر نظامه وعماده. الدين القيِّم: أي المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا ميل عن الحق. والقيِّم: السيد وسائس الأمر. القيوم والقيام : المدبر، من أسماء الله الحسنى. القيوم القائم على كل شيء. والقِوام من العيش ما يقيمك، وقوام العيش عماده، وقوام كل شيء ما استقام به". وهكذا نلاحظ أن مادة (ق.و.م) تحيل إلى معنيين : ثمن الشيء أو سعره من جهة، والاستقامة والعدل والحق الخ، من جهة أخرى. والمعنيان مرتبطان أحدهما بالآخر، لأن ثمن الشيء هو ما يساويه، وهو معادله وحقه" (ما يجب له، نصيبه).

أما في الاصطلاح فنقرأ في "كشاف اصطلاحات العلوم والفنون" في مادة "قيمة" ما يلي: "القيمة بالكسر هي، **شرعا**، ما يدخل تحت تقويم مقوم". ونقرأ في مادة "ثمن" في المرجع نفسه، ما يلي : "الفرق بين القيمة والثمن : القيمة ما قوم به مقوم. والثمن قد يكون مساويا للقيمة وقد يكون زائدا عليه وقد يكون ناقصا". "والحاصل أن ما يقدره العاقدان (البائع والمشتري) بكونه عوضا للبيع في عقد البيع يسمى ثمنا، وما قدره أهل السوق وقررود بينهم وروجوه في معاملاتهم يسمى قيمة". وإذن **فثمن الشيء** يحدده البائع والمشتري، وهو موضوع للمزايدة، ويتحكم فيه قانون العرض والطلب، وقد لا يعكس القيمة الحقيقية للشيء. أما **القيمة** فهي المساوي الحقيقي للشيء، ويحددها أهل السوق. ومن هنا يمكن القول: الثمن فردي (فلان قبض الثمن) أما القيمة فهي اجتماعية (قيمة الشيء هي كذا. ومنه نستطيع القول مثلا : فلان يحترم أو لا يحترم قيم الأشياء، أو القيم، باختصار). وهكذا نستطيع أن ندعي أن لفظ "**قيم**" له علاقة بالمُثُل الأخلاقية والاجتماعية، ما دامت قيم الأشياء مستقلة عن إرادة الأفراد ومساوماتهم وبالتالي ثابتة أو شبه ثابتة. ومع ذلك فهذه النقلة من المعنى التجاري الاقتصادي للفظ "القيم" إلى المعنى الأخلاقي لا يبدو لنا أنها تمت داخل المجال التداولي

---

٤٣ – نص الآية : "والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما"(الفرقان ٦٧).

العربي، بل ربما نقلت هذه "النقلة" من خلال الترجمة من اللغات الأجنبية الحديثة التي تم فيها بالفعل الارتفاع بمعنى "القيم" من معناها الاقتصادي إلى المعنى الأخلاقي فأصبحت ترادف "الفضائل" قبل أن تحل محلها.

والحق أن مفهوم "القيمة" ونظام القيم"، كما نستعملهما اليوم، حديثان حتى في اللغات الأوروبية المعاصرة، كما أشرنا إلى ذلك في مدخل هذا الفصل. ففي اللغة الفرنسية تدل الكلمة valeur في أصل استعمالها اللاتيني على معنى : "شجاع في القتال"، وهي مشتقة من valere valor. ثم تطور معناها لتدل على ما يساويه الشيء أو الشخص، ثم على ثمن الشيء، ثم على التقدير المعنوي الذي يستحقه ويحظى به الشيء بناء على قربه أو بعده من النموذج المثالي لذلك الشيء. وبهذا المعنى نتحدث عن قيمة لوحة فنية. واستعملت الكلمة في الميدان الاقتصادي للدلالة على الخاصية التي للشيء والتي بها يكون ملبيا للحاجة البشرية (القيمة الاقتصادية) كالبترول كمادة أولية، وعلى الخاصية التي تجعل الشيء يشبع الحاجة كالخبز، (القيمة الاستعمالية)، ثم على مكانته كعنصر في تبادل السلع (القيمة التبادلية). أما القيمة المجردة أو الحقيقية فهي تؤول إلى المنفعة التي يحققها الشيء.

أما استعمال هذه الكلمة في مجال الأخلاق بمعنى الحق والجميل والخير –وهذه هي **القيمة الأخلاقية**– فلم يظهر في اللغة الفرنسية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والقيمة الأخلاقية بهذا المعنى حكم شخصي يتطابق بدرجة ما مع يراه المجتمع خيرا بإطلاق، وهو القيم المثالية التي تستعمل كمعايير لأحكام القيمة وتوجه النشاط الأخلاقي.

ومن هنا صارت الكلمة تستعمل في صيغة الجمع غالبا، لأنه ليست هناك قيمة واحدة مفردة، في الميدان الاجتماعي والجمالي والأخلاقي، بل مجموعة من القيم تشكل سلما –**سلم القيم** Echelle des valeurs– ترتب فيه القيم في الضمير الفردي والجماعي من أقواها إلى أضعفها، ومن ثم يغدو هذا السلم مرجعا للحكم على الشيء وتقويم السلوك.

ولما كان هذا "السلم"، سلم القيم أو نظامها، إنما يتشكل من خلال التجربة الاجتماعية للجماعات والأمم كان "**نظام القيم لمجتمع ما يعكس بنيته**"، كما قال سارتر. والعكس صحيح أيضا. فسلم القيم (أو نظام القيم) ليس من صنع الفرد بل ينشأ في المجتمع ومن المجتمع ككل. أجل، قد يكون لنوع معين من الأفراد دور فيه، كالأنبياء والمصلحين والمفكرين والأبطال والزعماء الخ، ولكن هؤلاء يتكلمون ويحددون القيم باسم المجتمع أو (الله) وقد يعبرون عن طموحات الأجيال المتعاقبة إلى العدل والحق والخير الخ، الشيء الذي يشكل جزءا أساسيا من المخزون الأخلاقي للمجتمع ككل.

وفي هذا الصدد يقول اندريه بريدو : "القيم مصدرها الأحكام الشخصية أولا. أحكام القيمة التي يصدرها الشخص على الأشياء بناء على حاجته إليها أو منفعتها أو ما تلبيه لديه من ميولات ورغبات الخ، وشيئا فشيئا تتموضع القيم مع الحياة الاجتماعية لتتعمم وتصبح ذات طابع اجتماعي، تنتقل من المجال السيكولوجي إلى المجال الاجتماعي. ومن هنا الدور

المهم الذي يقوم به المجتمع في تحديد القيم وترتيبها. ففي كل مجتمع نجد سلما من القيم مرتبا. **هذه القيم تأخذ طبيعة الظاهرة الاجتماعية فتصبح مفروضة علينا**، بوصفها توجد **خارجنا** فتعدل من رغباتنا بدل أن تكون صادرة عنها. إن دور المجتمع في إنشاء القيم دور كبير ما في ذلك شك. فبدون المجتمع لا يمكن للقيم أن تتكتل لتصبح نظاما يفرض نفسه على أعضاء المجتمع. ومع ذلك فليس المجتمع وحده يصنع القيم. إن المجتمع لا يقوم مقام الطبيعة ولا مقام العقل. فطبيعة الإنسان ميوله وغرائزه الخ، لها دور في تكوين القيم. ولا يمكن أن يعوض المجتمع العقل فدور العقل دور نقدي يطال المجتمع والقيم معا".

وبناء على ذلك يحدد بريدو الخصائص الأساسية للقيم في اثنتين: **الغائية**، بمعنى أنها تطلب كغاية لذاتها، **والقابلية للمقارنة** بحيث يكون في الإمكان مقارنة القيم حسب الأهمية وترتيبها في **سلم**. ومن هنا يمكن التمييز بين: القيم الوهمية التي يصنعها خيالنا، والقيم الاصطناعية كتلك التي تخلقها الموضة والتقاليد والندرة الخ، والقيم المادية الضرورية لحياة الإنسان. ثم القيم الجمالية، والقيم الفكرية. كل ذلك إلى جانب القيم الأخلاقية. وهذه، أعني **القيم الأخلاقية**، تعلو على جميع القيم الأخرى لأنها لا تتوقف على أي منها. وهي قيم مطلقة لكونها لا يمكن لأي أحد أن يتجاهلها أو يتجاوزها، وهي تستجيب لطامح الإنسانية. وجميع القيم الأخرى تقع تحتها. فما الذي يعلو على العدل؟ والخير؟ والعفو"؟[٤٤]

لنقل باختصار: إن **نظام القيم** ليس مجرد خصال حميدة، أو غير حميدة، يتصف بها الفرد فتكون خلقا له، بل هو بالدرجة الأولى **معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق.**

* * *

وهكذا فمضامين الألفاظ التي يعبر بها عن "الأخلاق" في هذه الثقافة أو تلك، على مستوى الحسن والقبح والخير والشر، إنما تتحدد بناء على **نظام القيم** السائد في الثقافة المعنية. وإذن فالتعدد والاختلاف الذين أبرزناهما في الصفحات الماضية، في معاني كلمتي "**أخلاق**" و"**أدب**" في الثقافة العربية، ظاهرة حضارية تجد مرجعيتها، أساسا، في تعدد واختلاف نظم القيم التي عرفتها الساحة الثقافية العربية بسبب التداخل بل الصراع بين موروثات ثقافية متعددة تواجدت، بهذه الصورة أو تلك، على الساحة العربية منذ الفتوحات الإسلامية، وأيضا بسبب الاحتكاك الحضاري بالتجارة وغيرها.

من أجل ذلك كان من الضروري التعرف أولا على أسباب حضور هذه الموروثات الثقافية في الساحة العربية وعلى كيفيات حضورها وأنواع الصراع والاحتكاك والتداخل التي عرفتها. إنه "الفرش" الضروري للعمل الذي نطمح إلى الاضطلاع به في هذا الكتاب: كتابة تاريخ لم يكتب بعد! تاريخ الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية.

فلنبدأ من البداية إذن.

---

٤٤ – André Briboux ; Morale ; Librairie Hahette .1945 p. 124-133.

الفصل الثانـــي

في البدء كانت أزمة القيم!

-١-

مـن أين نبدأ في هذا العمل الذي أردناه أن يكون "**دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية**"، وفي ذات الوقت تأريخا للفكر الأخلاقي العربي؟

الحـق أن مسألة البداية، بالنسبة لبحثنا مسألة مضاعفة. فهي تطرح نفسها علينا على مسـتوى الـرؤية، مـن خـلال السـؤال السـابق، وأيضـا عـلى مستوى المنهج بنفس المعنى الذي واجهتنا به في مستهل دراستنا لـ "تكوين العقل العربي".

وهـنا نؤكـد مـرة أخـرى أن تحديد البداية تمليها على الباحث اعتبارات تتعلق أساسا بـتحديد موضـوع الـبحث. و"التحديد" يعنى أول ما يعني "رسم الحدود". وعندما يتعلق الأمر بموضـوع له علاقـة بالتاريخ، أي بالزمن، فإن أهم "الحدود" هما : حد البداية وحد النهاية. والحدان متكاملان متداخلان بمعنى أن الواحد منهما يساهم في "تحديد" الآخر.

وهكـذا فـإذا نحـن حصرنا بحثنا في مجال "الثقافة العالمة"وحدها —ونحن نتحدث عن الـثقافة العربية الإسلامية– فإننا سنكون مضطرين إلى اختيار "**عصر التدوين**" كبداية ومنطلق. لأن "العـلم" بمعـنى البحث المنهجي الذي يقوم على التبويب والتصنيف والتحليل والاستنتاج الخ، إنمـا بـدأ في الـثقافة العـربية في هـذا العصر، ولذلك سمي بهذا الاسم : التدوين، ومعناه الانـتقال مـن الثقافة الشفوية إلى الثقافة المكتوبة. وهكذا فسواء تعلق الأمر بالموروث الفارسي أو بـالموروث اليونـاني أو بـالموروث الصـوفي أو بمـا دعونـاه المـوروث العربي "الخالص" والموروث الإسـلامي "الخـالص" فـإن مصـادرنا سـتكون قطعا تلك التي كتبت أو ترجمت في هذا العصر، وامـتداداته إلى مـا قـبل ومـا بعد. فإذا حددنا البداية "الرسمية" لعصر التدوين بسنة ١٤٠ هـ. السـنة الـتي بدأ فيها تدوين الحديث الذي كان "أول" ما دُوِّن، فإن امتداده إلى "ما قبل". قد لا يـتجاوز أربعـين سـنة. أمـا إلى "مـا بعـد" فيمكن الوقوف به عند "النقطة" التي بلغت فيها

العلوم في الثقافة العربية أوجها وبدأ الاجترار، ثم الجمود على التقليد؛ وهي نقطة تتحرك من القرن الخامس إلى الثامن الهجري، حسب خط تطور كل علم على حدة.

وواضح أن البداية التي تهمنا هنا تخص بداية **الكتابة في الأخلاق**. بداية **تدوين الكلام في القيم**. أما الكلام عن الأخلاق والقيم، أما ممارسة الحكم الأخلاقي القيمي، أما الارتباط بهذا الخلق أو ذاك، بهذه القيم أو تلك، فذلك كله مما لا يمكن تحديد بداية له في أي مجتمع بشري. ذاك أن القيم والأخلاق جزء أساسي من النسيج الاجتماعي نفسه. في كل عصر وفي كل مكان. إن الأخلاق والقيم مثلهما مثل اللغة: الناس يتكلمون اللغة. إشارات ورموزا وعبارات ينطقون بها ويرسمونها الخ وهذا شيء، ولكن "الكلام في اللغة"، بوضع قواعد لها وبيان خصائصها الخ، شيء آخر. وكذلك الأخلاق والقيم: يمارسها الناس في كل وقت، وهذا شيء، غير أن "الكلام" فيها والتنظير لممارستها شيء آخر.

هذه بديهيات! ولكننا كثيرا ما نكون مضطرين إلى الكلام في البديهيات، بل إلى إعادة الكلام فيها[1]. فعلا، نحن مضطرون إلى إعادة الكلام في مسألة البداية لأن القضايا التي تطرحها هذه المسألة في مجال الأخلاق والقيم لا تقل أهمية عن تلك التي طرحت نفسها علينا في مجال "المعرفة"، أعني حقل الإبيستيمولوجيا. لقد ظهرت العلوم العربية وعلوم الأوائل. أو العلوم العقلية والنقلية، أو لنقل علوم البيان والعرفان والبرهان. ظهرت جميعها في عصر التدوين كـ "علوم". وهذا واقع تاريخي لا جدال فيه. أما لماذا قامت هذه العلوم في الثقافة العربية في ذلك الوقت فهذا ما يكفي في تبريره إبراز الحاجة إليها وتوافر إمكانيات تدشين القول فيها: الحاجة إلى حفظ القرآن من اللحن -مثلا- هي التي يبرر بها ظهور النحو. والحاجة إلى جعل الحكم الشرعي الإسلامي يستجيب للتطور ولتغطية المستجدات الخ. هي التي كانت وراء نشأة الفقه، والحاجة إلى فهم القرآن وتفهيمه هي التي كانت وراء علم التفسير، والحاجة إلى توظيف "العرفان" في السياسة ضد الدولة -مثلا- هي التي كانت وراء نقل علوم العرفان إلى العربية، والحاجة إلى مقاومة هذا السلاح العرفاني الباطني من طرف الدولة هي التي كانت وراء ترجمة علم المنطق وعلوم البرهان الخ[2].

هذه التبريرات تكفي، ولو أنها قابلة للمناقشة. وسواء أخذنا بها كحقائق تاريخية أو كمجرد فرضيات قابلة للتعديل، فإن تأثيرها في فهمنا لنشأة تلك العلوم ولمسار تطورها يبقى تأثيرا محدودا جدا عند البحث الإيبستيمولوجي في هذه العلوم. وذلك إلى درجة يمكن معها السكوت عن مسألة "ما يبرر ظهور" هذا العلم أو ذاك. في هذا الثقافة أو تلك، دون أن يؤثر ذلك كبير تأثير في الكيان الإيبستيمولوجي للعلم، وبالتالي في تحليل أو نقد العقل الذي ينتجه أو يمارسه نوعا من الممارسة. وهذا في الحقيقة ما فعلناه في مشروعنا هذا: لقد عرضنا لتكوين

---

١ - انظر: **تكون العقل العربي**. الفصل الثالث: "عصر التدوين : الإطار المرجعي للعقل العربي".

٢ - لقد شرحنا ذلك كله بتفصيل في الجزء الأول من هذا الكتاب: تكوين العقل العربي.

العقل العربي من خلال هذه العلوم وحللنا بنيته من خلال تحليل شكل حضور هذه العلوم في الثقافة العربية. أما العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية العامة التي كانت وراء قيام هذه العلوم أو نقلها من ثقافة أخرى فذلك ما لا يتوقف عليه التحليل البنيوي الإيبستيمولوجي لحقول المعرفة.

أما هنا، في **مجال الأخلاق والقيم**، فالأمر يختلف. ذلك أن "الكلام" في القيم والأخلاق ليس كـ "الكلام" في النحو مثلا. الكلام في النحو وفي سائر العلوم التي تتخذ موضوعا لها أشياء "موضوعية" (=تنتمي إلى ما نعتبره موضوعا خارجا عن ذواتنا وليس جزءا منها)، "كلام" قوامه أحكام موضوعية، تخص الموضوع كما هو، بقطع النظر عن رغبة الباحث أو ميوله أو القيم التي يؤمن بها. أما الكلام في القيم والأخلاق، وهي جزء من الذات، فقوامه أحكام قيمة، أحكام تستمد من الأخلاق والقيم نفسها. فأنت تحكم على الشيء بأنه خير بناء على مفهومك للخير. وأكثر من ذلك فأنت قد تقبل أن يناقشك غيرك في حكمك على ذلك الشيء وقد تتراجع عنه، ولكنك لا تقبل التنازل عن مفهومك للخير. هذا في الأحوال العادية. أما إذا اضطررت **لاستيراد مفهوم غيرك** للخير لتحكم به على أشياء تخصك، فهذا ما يقع **خارج** الأحوال العادية تماما.

وهذا بعينه ما حدث في الثقافة العربية! ذلك لأنه من "الأمور العادية" تماما أن تلجأ هذه الثقافة إلى نظام القيم الخاص بموروثها "الخالص"، العربي والإسلامي، تستمد منه الأحكام وتشيد على أساسه رؤيتها للكون والإنسان. ولكن أن تضطر هذه الثقافة في لحظة من اللحظات إلى الاعتماد -جزئيا أو كليا- على نظام في القيم خاص بموروث آخر، فارسي، أو يوناني، أو غنوصي صوفي- فهذا ما يقع خارج "الأمور العادية". صحيح أن هناك دوما عبر العصور ما نعبر عنه بتداخل الحضارات وتلاقحها، وتأثير قيم بعضها في بعض. ولكن فرق كبير بين "**التداخل**" الذي يعني الأخذ والعطاء والذي يحصل بفعل التطور، خارج إرادة الناس وقرارهم، وبين "**الإدخال**" الذي هو عملية إرادية تتوخى السرعة وتتطلب نوعا من القدرة والقوة! وتبرز أهمية هذه المسألة وحدّتُها إذا عرفنا أن محاولات تشييد نظام في القيم (وبعبارة أبسط : عِلْما للأخلاق) خاص بكل من الموروثين، العربي والإسلامي، إنما بدأت بعد أن تغلغلت في الثقافة العربية الإسلامية نظم القيم الخاصة بالموروثات الأخرى الوافدة: الفارسي واليوناني والصوفي. وهكذا فإذا كنا نستطيع ربط بداية فعل نُظُم القيم الخاصة بهذه الموروثات الثلاثة -فعلها في الثقافة العربية- ببداية نقل هذه الموروثات وترجمتها إلى لغة الضاد، فإن بداية التأليف -والتالي التفكير والكلام- في نظام القيم الخاصة بالموروث العربي "الخالص" وكذا الخاصة بالموروث الإسلامي "الخالص"، قد جاءت متأخرة جدا. لقد بدأت كنوع من **رد الفعل** على هيمنة نظم القيم الوافدة على الساحة العربية الإسلامية (الفارسية منها واليونانية والصوفية)، ولم تتجاوز مرحلة رد الفعل هذه إلى مرحلة العمل الأصيل إلا بعد

قرون! وهذه مسألة ستكون موضوع تحليل وشرح في الفصول القادمة. أما الآن فعلينا أن نشرح أية **بداية** سيكون علينا الانطلاق منها هنا.

والواقع أن مسألة البداية، بالنسبة لموضوع بحثنا هنا لها خصوصية مضاعفة.

- فمن جهة سيكون علينا أن نحدد من أين سنبدأ في بحثنا: هل سنبدأ بالموروث العربي "الخالص" لنتبعه بالموروث الإسلامي "الخالص" ثم بالموروثات الوافدة: الفارسي واليوناني والصوفي؟ (وهذا هو الترتيب الذي اعتمدناه في عملية الاستكشاف التي قمنا بها أول الأمر لأنه ترتيب "تاريخي" "طبيعي"). أم أننا سننطلق من بداية أخرى ونتبع ترتيبا آخر؟ وبخصوص هذه المسألة نبادر فنقول: لقد قادنا البحث إلى النتيجة التالية، وهي أن الترتيب الذي يستجيب لواقع الأمور كما جرت فعلا هو التالي: الموروث الفارسي أولا. ثم اليوناني، ثم الصوفي، ثم العربي"الخالص" ثم الإسلامي "الخالص". أما تبرير هذا الترتيب فذلك ما يدخل في الكلام عن كل واحد من هذه الموروثات.

- ومن جهة أخرى سيكون علينا أن نبدأ بشرح الظروف التي كانت وراء "دخول" نظم في القيم أجنبية إلى الفكر العربي قبل أن يعي ضرورة "كتابة" نظام في القيم خاص به. وبما أن أول نظام في القيم أجنبي دخل الثقافة العربية هو ذلك الخاص بالموروث الفارسي فسيكون علينا أن نبدأ بشرح الظروف التي ألجأت الفكر العربي الإسلامي إلى هذا الأمر. علما بأن اللجوء إلى شيء ما هو دوما نتيجة الحاجة إلى ذلك الشيء. لا بل الوعي بالحاجة إليه.

والوعي بالحاجة إلى الاستعانة بقيم أجنبية، ولو في لباس محلي، لا يمكن تصوره إلا في ظروف يكون فيها نظام القيم الخاص بمن يشعر بتلك الحاجة يعاني من أزمة أو ما يشبه أزمة. وكما قلنا، في عبارة سابقة، فإذا وجدت نفسك مضطرا لاستيراد مفهوم غيرك للخير لتحكم به على أشياء تخصك، فهذا ما يقع خارج الأحوال العادية تماما. فعلا، لا يمكن تبرير ما تم من "استيراد" نظام القيم الخاص بالموروث الفارسي -وهو أول ما تم اللجوء إليه كما قلنا- إلا بكون الساحة العربية الإسلامية كانت تعيش فعلا أحوالا "غير عادية". لنسم هذه الأحوال باسم ينتمي إلى مجال بحثنا ولنقل : كانت هناك **أزمة في القيم**، هي التي فسحت المجال لتسرب قيم "خارجية"، أو لاستيراد إيرادي لنوع من القيم. من هذا الطرف أو ذاك. للاستعانة بها في الصراع الذي أفرز أزمة القيم تلك.

ويهمنا هنا أن نحلل أصول هذه الأزمة وتجلياتها، ونبين كيف أنها أدت بأطراف الصراع الذي أفرزها إلى تبني قيم الموروث الفارسي، التي سنتحدث عنها في هذا الكتاب تحت عنوان "**أخلاق الطاعة**".

-٢-

ما من شك في أن الدعوة المحمدية في مكة قد أحدثت انقلابا في القيم طال مختلف مناحي حياة سكان هذه المدينة الدينية التجارية العتيقة. إن الدعوة إلى ترك الشرك والإعراض

عن عبادة الأصنام وتقديسها والاتجاه إلى إله واحد، وإقرار المساواة بين الناس، ومناصرة المستضعفين ضدا على المستكبرين، وشجب وأد البنات، والدعوة إلى نبذ العرف الخاص بـ "الثأر" وإقرار العدالة في القصاص الخ، إن هذه الدعوة التي عدّلت قيما كانت قائمة، وألغت أخرى كانت سائدة، قد هزت بعنف نظام القيم السائد. وما ان هاجر الرسول إلى المدينة حتى بدأ نظام القيم الجديد يحل مكان القديم، فبدأ عهد جديد يصف ما قبله بـ "**الجاهلية**"، التي تعني في الوقت نفسه الجهل المعرفي والجهل الأخلاقي. وشيئا فشيئا بدأت الدعوة تؤتي ثمارها فحولت مجتمع اللادولة إلى مجتمع الدولة ونشأت "**مدينة فاضلة**" قادها نبي شهد له الكتاب المنزل أنه كان "**على خلق عظيم**" ودعا أتباعه إلى أن يتخذوا من سيرته "**أسوة حسنة**"، **فكان القانون والأخلاق سيان في هذه المدينة، لنقل توأمان.**

وأحسب أن الناس في ذلك الزمان **لم يكونوا يفصلون بين آيات الأحكام وآيات الأخلاق**. فكل شيء في القرآن كان حُكما وكل شيء فيه كان أخلاقا. ولعل **هذا التداخل بل الوحدة بين الأحكام والأخلاق في القرآن** هو ما جعل علماء الإسلام يرون في علم الفقه (والحديث والأصول) العلم الديني الذي يشمل الأحكام والأخلاق ويغني بالتالي عن الاشتغال بـ "علم الأخلاق"، أو بما سمي في مرحلة متأخرة بـ "أخلاق القرآن". **والحق أن القرآن كتاب أخلاق، والسيرة النبوية هي هذه الأخلاق مطبقة.**

ومع ذلك، تأبى الطبيعة البشرية إلا أن تفرض نفسها. فلم يمر إلا نحو من عشرين سنة حتى وقعت "دولة المدينة" في **أزمة** كان أبرز مظاهرها **انتكاسة خطيرة على صعيد القيم** التي بشرت بها الدعوة المحمدية وأقامت عليها دولتها.

وإذا نحن اعتبرنا الأزمة التي نشبت في سقيفة بني ساعدة والتي انتهت بمبايعة أبي بكر خليفة للنبي في "تدبير المدينة"، وتلك التي نشبت حين "الشورى" والتي أسفرت عن تعيين عثمان خليفة بعد عمر بن الخطاب. إذا اعتبرنا هاتين الأزمتين من الأزمات السياسية العادية في دولة لم تترسخ فيها بعد تقاليد في الحكم، فإن الأزمة التي عرفها عهد عثمان، خاصة خلال سنواته الأخيرة، كانت في الحقيقة والواقع أكثر من مجرد أزمة سياسية ظرفية. وهذا ليس بالنظر إلى نتائجها وحسب بل أيضا بالنظر إلى أسبابها وبواعثها. لقد كانت في الحقيقة والواقع **أزمة في القيم** فضلا عن مظهرها السياسي.

لقد حللنا في الجزء الثالث من هذا الكتاب[٣] ظروف هذه الأزمة وملابساتها من منظور محددات العقل السياسي العربي التي حصرناها في ثلاثة : "القبيلة"، "الغنيمة"، "العقيدة". ويهمنا هنا أن نبرز الجانب الذي يتصل بموضوعنا، جانب أزمة القيم التي عبرت عن نفسها على مستوى "العقيدة" خاصة، وإن كانت أسبابها المباشرة ترجع إلى "الغنيمة".

---

٣ - **العقل السياسي العربي**. الفصول: الرابع والخامس والسادس. هذا وسنستعيد هنا جوانب من المادة التاريخية التي بنينا عليها تحليلنا هناك. ولا بد لمن يريد مزيدا من التفاصيل من الرجوع إلى الفصول المذكورة.

والواقع أن غنائم الفتوحات -التي بلغت زمن عمر الخطاب من الكثرة والضخامة إلى درجة أن العقل العربي في ذلك الوقت قد صعب عليه استيعاب أرقامها[٤]- قد أحدثت انقلابا في حياة المسلمين بالعاصمة (المدينة) كما في حياة الولاة في الأطراف (الأمصار). لقد كان من نتائج الطريقة التي اعتمدها عمر بن الخطاب في توزيع الغنائم على أساس القرابة من النبي مع اعتبار "السابقة في الإسلام"، أن تكدست الثروات في أيدي كبراء بني هاشم وبني أمية إذ كان جل قادة جيوش المسلمين من قريش، وفي مقدمتهم بنو أمية. أما أولئك الذين كانوا "لا قبائل لهم" من الصحابة الذين كانوا في الأصل عبيدا أو موالي أو من قبائل هامشية، كعمار بن ياسر وأمثاله من "المستضعفين" الذي امتحنوا زمن الدعوة، فقد كان نصيبهم من العطاء هزيلا بالقياس إلى "أشراف قريش"، بمن فيهم "الطلقاء" الذين لم يلتحقوا بالإسلام إلا بعد أن عفا عنهم النبي (ص) عند فتح مكة.

هكذا حصل انقلاب في القيم: فمن الخصاصة التي عانى منها المسلمون زمن الدعوة والتي امتدت كثير من مظاهرها إلى زمن أبي بكر، ومن الشدة التي تصرف بها عمر بن الخطاب مع الأغنياء والأشراف حتى إنه وضعهم في شبه إقامة إجبارية داخل العاصمة (المدينة) لا يغادرونها، إلى "**فيضان الدنيا**" بالمال زمن عثمان وانشغال كثير من الصحابة بتنميته والتمتع به. فعلا، لم تمض إلا عشرون سنة على وفاة النبي حتى "فاضت الدنيا" بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمساكن والملابس والمآكل... **وفي القيم كذلك**: فلقد "بيعت الجارية بوزنها ورقا، وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار، وبيع البعير بألف، والنخلة الواحدة بألف"[٥]، وظهرت المنكرات فكان "أول منكر ظهر بالمدينة حين فاضت الدنيا وانتهى وسع الناس (إلى أقصى حد) طيران الحمام والرمي على الجلاهقات... وحدث بين الناس النشو"[٦] (=والسكر). وقُدِّرت ثروات بعض الصحابة الكبار بأرقام خيالية، إضافة إلى امتلاكهم العبيد وسكنى المنازل الفخمة داخل المدينة، واقتناء الدور للراحة خارجها الخ[٧].

وزاد في الطين بلة، كما يقولون، لين عثمان وإيثاره ذوي قرباه من الأمويين، وعزله لكبار الصحابة من ولاية الأمصار والأقاليم وتعيينه لرجال "أحداث" من بني أمية مكانهم. ولم تكن لكثير من هؤلاء سابقة في الإسلام ولا كانوا قد تمثلوا ذلك "النموذج الإسلامي" الذي ترسخ في وعي ولاوعي المسلمين الأوائل، الذين عاشوا "تجربة التنزيل" في مكة : "تجربة" أحوال

---

٤ – انظر قصة رد فعل عمر بن الخطاب على العدد الذي ذكره له أبو هريرة كرقم لما أتى به من المال من البحرين. ثم خطبته في الناس: "إنه قد جاءنا مال كثير. فإن شئتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شئتم أن نعد لكم عددنا. وإن شئتم أن نزن لكم وزنا". **العقل السياسي العربي**. الفصل ٥. فقرة ٢.

٥ – ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **الإمامة والسياسة**. مصطفى الحلبي. القاهرة. ١٩٦٣ ج١ ص ٢٧.

٦ – الطبري: أبو جعفر بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. دار الكتاب العلمية. بيروت ١٩٨٧ ج ٢ ص ٦٨٠.

٧ – انظر تفصيل ذلك في **العقل السياسي العربي**. الفصل الخامس فقرة ٤.

الأقوام الماضية وما جرى فيها من صراع بين المستكبرين والمستضعفين، وأحوال القبر والصراط و"مشاهد القيامة"، الشيء الذي سبق أن فصلنا القول فيه تفصيلا[8].

لقد بقي هؤلاء المستضعفين حين الدعوة شبه مستضعفين زمن الدولة. لقد ازداد الأغنياء غنى والأقوياء قوة، ولكن المستضعفين لم تتحسن أوضاعهم بنفس النسبة. فعلا. كانت أسباب الغنى الذي ناله جل الصحابة شرعيا ومشروعا على مستوى **أحكام القرآن** (الغنائم والتجارة). ولكن كثيرا من سلوك المترفين لم يكن يستجيب **لأخلاق القرآن**. بل إن بعض مظاهره كانت تتناقض حتى مع أحكامه نفسها، مما كان لابد أن يستنكره أولئك المستضعفون من الصحابة الأوائل. وهكذا أصبحوا يمثلون **"الضمير الديني"** وسط ذلك الوضع الدنيوي، المعن في "الدنيا" وثرواتها وترفها ونعيمها، على حساب الدين وقيمه ومثله، على حساب "الآخرة"؛ فرفعوا عقيرتهم بالاحتجاج، لا تلومهم في الله لومة لائم. كان على رأس هؤلاء المحتجين المعترضين عبادة بن الصامت الأنصاري، أحد النقباء ليلة العقبة، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر وهو من أبرز قدماء "المستضعفين" هؤلاء.

-٣-

كان الصراع إذن بين طرفين تُحرِّك كلا منهما قيمٌ مختلفة، وبالتالي نظرة إلى الإسلام وإلى الحياة مختلفة. وإلى جانب هذين الطرفين المتصارعين كان هناك طرف بل أطراف لم تنخرط في الصراع، فوقفوا موقفا محايدا أو لامباليا. وعندما اشتد الصراع وقُتل عثمان بالشكل الذي قُتل عليه كان لا بد أن يقع الضمير الديني لدى أولئك الذي لم ينخرطوا في الصراع في أزمة. وفي مثل هذه الحال تفرض العزلة نفسها، ويصبح **"الحياد"** ملجأ مبررا. ومن أجل أن نبرز مبلغ **"أزمة القيم"** التي استفحلت وهزت الضمير الديني والخلقي لكثير من الصحابة ورجالات الدولة نستعيد هنا الوقائع التالية.

تذكر مصادرنا التاريخية أن جماعة من الصحابة "كانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف، قالوا : تركناكم وأمركم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون! فبعضكم يقول : قُتل عثمان مظلوما وكان أولى بالعدل وأصحابه! وبعضكم يقول : كان علي أولى بالحق وأصحابه! كلهم ثقة وعندنا مصدَّقون، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهم"[9]. ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء هم أصل **"المرجئة"** الذين ظهروا في العصر الأموي كفرقة محايدة عرفت بهذا الاسم[10].

---

٨ – نفسه الفصل الثالث، الفقرة ٦.

٩– ابن عساكر. ذكره : أحمد أمين. **فجر الإسلام**. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥. ج١ ص ٥٣.

١٠– نفس المرجع. هذا وسنعود لاحقا إلى الكلام عن المرجئة وغيرهم.

وتؤكد مصادرنا أن جماعة من الصحابة تخلفوا عن مبايعة علي بن أبي طالب. منهم طائفة من الأنصار والمهاجرين وآخرون من قريش هرب بعضهم إلى مكة[١١]. وتجمع المصادر على أن عبد الله بن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة وآخرين. تأخروا مدة عن بيعة علي. وعندما أراد هذا الأخير الخروج لقتال طلحة والزبير امتنعوا من السير معه أو معهم. وعندما طلب طلحة والزبير من ابن عمر الخروج معهما ضد علي امتنع وقال : "إني امرؤ من أهل المدينة فإن يجتمعوا على النهوض انهض. وإن اجتمعوا على القعود أقعد"[١٢]. وعندما أخذ علي يتهيأ للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فتثاقلوا. فبعث إلى عبد الله بن عمر فدعاه للخروج معه فرد عليه قائلا : "إنما أنا من أهل المدينة فإن دخلوا في هذا الأمر دخلت معهم، فإن يخرجوا أخرج معهم وإن يقعدوا أقعد"[١٣]. واعتذر محمد بن مسلمة بقوله إن النبي(ص) أمره أن يتجنب الفتنة التي يقتتل فيها المسلمون[١٤] ورد سعد بن أبي وقاص على عمار، الذي بعثه علي إليه. "بكلام قبيح"[١٥].

ومن الذين امتنعوا عن الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل عثمان على الكوفة. وكان علي قد أقره عليها بطلب من الأشتر. قائده العسكري. وهما معا من اليمن، ولم تكن علاقة اليمنيين بقريش على ما يرام. وكان علي قد بعث ابنه الحسن وعمار بن ياسر يدعوان أهل الكوفة إلى مناصرته حينما كان يتهيأ لقتال طلحة والزبير. فوقف أبو موسى ضدهما ودعا الناس إلى التزام الحياد. تذكر مصادرنا أنه بينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة علي قام أبو موسى الأشعري فخطب وقال: "أيها الناس أطيعوني فكونوا جرثومة من جراثيم العرب يأوي إليكم المظلوم ويأمن فيكم الخائف. إنا أصحاب محمد (ص) أعلم بما سمعنا. إن الفتنة إذا أقبلت شبهت وإذا أدبرت بينت. شيعوا سيوفكم واقْصِدوا (=كسِّروا) رماحكم وأرسلوا سهامكم واقطعوا أوتاركم والزموا بيوتكم. خلوا قريشا – إذا أبوا إلا الخروج من دار الهجرة وفراق أهل العلم بالآخرة – ترتق وتشعب صرعها. فإن فعلت فلأنفسها سعت، وإن أبت فعلى أنفسها منت. سمنها تهريق في أديمها، استنصحوني ولا تستضعفوني وأطيعوني يسلم لكم دينكم ودنياكم"[١٦]. ومع أن "القبيلة" تؤطر هذا الموقف (قريش تقتتل، فلنتركها وشأنها نحن "اليمنيين")، فإن في هذا النص عبارة توظف "العقيدة" في حمل الناس على الحياد : "قريش فضلت فراق أهل العلم بالآخرة". لقد فارق كل من الزبير وطلحة وعلي المدينة وأهلها. وهم "أهل العلم بالدين" وفضلوا الإمارة فجاءوا البصرة والكوفة يطلبون الرجال والمال.

---

١١ – ابن الأثير : أبو الحسن علي بن محمد . **الكامل في التاريخ**. دار الفكر، بيروت د.ت. ج٣ ص ٩٨ .
١٢ – الطبري، نفس المرجع، ج٣ ص ١٣.
١٣ – ابن الأثير، نفس المرجع، ج٣ ص ١٠٥.
١٤ –– ابن قتيبة : نفس المرجع، ج١ ص ٥٣.
١٥ – نفسه ج١ ص ٥٣.
١٦ – الطبري. نفس المرجع ج ٣ ص ٢٦.

وتلك في الحقيقة الخطوة الأولى التي أدت إلى تلك الظاهرة التي سجلها ابن العربي: ظاهرة انفصال الأمراء عن العلماء. فصار هؤلاء فريقا وأولئك فريقا آخر[١٧]. وقد تعززت هذه الظاهرة باعتزال جماعة من أصحاب علي السياسة نهائيا "وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية عليه السلام وسلم الأمر إليه، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس (=الأطراف المتنازعة). وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة[١٨]. وهكذا **دخل التعدد المجتمع الإسلامي**، ليس من باب "القبيلة" وحدها، الشيء الذي كان قائما من قبل. بل ومن **باب "العقيدة" والقيم**، وهو الباب الذي كان يخفف من وطأة الانقسام القبلي والتفاوت الاقتصادي الاجتماعي.

والواقع أن الاشتغال بـ "العلم والعبادة"، (و"العلم" في ذلك الوقت كان يعني رواية الحديث النبوي وما يحمله من أحكام وما يتصل به من وقائع الخ)، لم يكن اعتزالا بصورة مطلقة، ولا كان يمكن أن يكون كذلك! لقد تجند هؤلاء أو بعضهم على الأقل لحث الناس بواسطة "العلم" على اجتناب الانخراط في الصراع بين علي ومعاوية والتزام الحياد، وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك. ففي نقاش بينه وبين الحسن بن علي وعمار بن ياسر بمسجد الكوفة احتج عليه هذان بكونه يصرف الناس عن الانضمام إلى علي ضد الزبير وطلحة فقال له الحسن : "يا أبا موسى لِمَ تثبط الناس عنا فوالله ما أردنا إلا الصلاح، ولا مثْل أمير المؤمنين يُخاف منه على شيء". فقال: صدقت بأبي أنت وأمي. ولكن المستشار مؤتمن؛ سمعت رسول الله (ص) يقول : "إنها ستكون فتنة، القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي. والماشي خير من الراكب"[١٩]. وقد أورد البخاري في صحيحه جملة من الأحاديث يحذر فيها النبي(ص) من الفتن وأورد الحديث المذكور مرويا عن أبي هريرة. ومن الأحاديث التي تحث الناس على اعتزال الفتن والتي لا بد أن تكون قد راجت بكثرة في هذا العصر، عصر الصراع بين علي ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلا قال : "خرجت بسلاحي ليالي الفتن بين علي ومعاوية، فاستقبلني أبو بكرة فقال : أين تريد؟ قلت : نصرة ابن عم رسول الله (ص)، قال : قال رسول الله (ص): إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما في النار. قال : فهذا القاتل، فما بال المقتول ؟ قال : إنه أراد قتل صاحبه"[٢٠]. وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضوع تلتقي جميعا في حث الناس على اعتزال الصراع.

وكان طبيعيا أن يرى كل طرف من الطرفين المتصارعين في استعمال الحديث لحث الناس على عدم الانخراط في الصراع موقفا يناوئ قضيته، وكان طبيعيا أن يلجأ كل منهما إلى

---

١٧ – انظر التفاصيل في **العقل السياسي العربي**. الفصل التاسع فقرة ٢.

١٨ – المالطي : أبو الحسن محمد بن أحمد ، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. مكتبة المعارف بيروت. ١٩٦٨ ص ٣٦. هذا ويضيف المالطي إلى النص أعلاه العبارة التالية : "فسموا بذلك معتزلة".

١٩ – الطبري، نفس المرجع، ج٣ ص ٢١.

٢٠ – البخاري: محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**. عالم الكتب. بيروت د–ت. ج٩ ص ٩٢.

الحديث نفسه يطلب فيه السند والشرعية الدينية. وهكذا عمد الأمويون إلى توظيف الحديث النبوي لصالح قضيتهم فروى لهم أنصارهم أحاديث ظاهرة الوضع تنص على إعفائهم من العقاب يوم القيامة وترفعهم إلى مقام الأنبياء. من ذلك حديث روجوه بهذه الصيغة : "أتى جبريل إلى رسول الله (ص) فقال : يا محمد أقرئ معاوية السلام واستوص به خيرا فإنه أمين الله على كتابه ووصيه، ونعم الأمين". وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: "الأمناء ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية". وروجوا لحديث يقول فيه النبي : "اللهم علّم معاوية الكتاب ومكّن له في البلاد وقِه العذاب" [21]. وفي حديث آخر عن ابن عمر قال : "قال رسول الله (ص) يطلع عليكم من هذا الباب رجل من أهل الجنة. فطلع معاوية. ثم قال من الغد مثل ذلك فطلع معاوية. فقال رجل : يا رسول الله هو هذا؟ قال. نعم". وعن ابن عمر أيضا: "قال رسول الله (ص) : يا معاوية أنت مني وأنا منك لتزاحمني على باب الجنة كهاتين"، وأشار بإصبعه الوسطى والتي يليها [22].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى روجوا أحاديث تعفي الخلفاء من العقاب يوم القيامة. من ذلك حديث يروونه بالصيغة التالية : "إن الله تعالى إذا استرعى عبدا رعية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات". وآخر يقول : "إن من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل النار". وتأسيسا على مثل هذه الأحاديث قال معاوية يوما : "قد أكرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، أنقذهم من النار وأوجب لهم الجنة وجعل أنصارهم أهل الشام". وخطب هشام بن عبد الملك حين ولي الخلافة فقال: "الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا المقام". واستعمل الأمويون الفقهاء لتكريس وتوثيق مثل هذه الدعاوى، من ذلك أن يزيد بن عبد الملك أحضر أربعين شيخا شهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب" [23].

وإذا كان العجب والاستغراب يأخذان المرء أخذا عند سماعه هذه النصوص التي تنسب إلى أساطين الحديث كعائشة وابن عمر وأبي هريرة وتذكرها كتب أهل السنة المعتمدة. فإن هذا العجب سرعان ما يتبخر عندما يسمع أحاديث أخرى تقول العكس تماما وتنسب إلى أساطين الحديث المذكورين. لقد لجأ خصوم الأمويين إلى السلاح نفسه. سلاح الحديث، لا للرفع من منزلة علي الدينية فهو لم يكن يحتاج إلى ذلك، بل من أجل القدح في معاوية وأهله والطعن في مكانتهم الدينية وإسقاط الشرعية عنهم. من ذلك حديث يروى عن عبد الله بن مسعود قال فيه : "قال رسول الله (ص): إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه"! وفي لفظ آخر: "إذا رأيتم معاوية يطلب الإمارة فاضربوه بالسيف"، وعن عبد الله بن عمرو قال :"كنت عند رسول الله (ص) فقال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أمتي يبعث يوم القيامة على غير

---

٢١ - ابن كثير . **البداية والنهاية**. ص١٢٢-١٢٥.

٢٢ - أبو يعلى الفراء الحنبلي محمد بن الحسين بن خلف. **المعتمد في أصول الدين**. تحقيق وديع زيدان حداد. دار المشرق. بيروت. ١٩٨٦ ص ٢٣٥.

٢٣ - نفس المرجع . ص ٢٣٧-٢٣٩.

ملتي"، فطلع معاوية، فقال : "هو هذا". وعن أبي هريرة أن النبي قال : "إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين (رجلا) اتخذوا مال الله دولا وعباده خولا ودين الله دغلا". وفي حديث آخر : "كان رسول الله (ص) إذا رفع رأسه من الركعة الثالثة من المنبر قال : اللهم العن معاوية بن أبي سفيان والعن عمرو بن العاص". وعن أبي ذر قال : "قال رسول الله (ص) : أول من يبدل سنتي رجل من بني أمية"[٢٤].

ومهما يكن من شأن صحة أو عدم صحة مثل هذه الأحاديث، فهي **تعكس أزمة الضمير الإسلامي** التي ولدتها "**الفتنة الكبرى**" وخلدها الرواة في كل عصر، **مما جعل أزمة القيم التي تعكسها تبقى حية عبر العصور**. لا داعي إذن للانشغال بجانب الوضع في هذه الأحاديث ولا بتاريخه فهي في جميع الأحوال تعبير صارخ عن أزمة قيم، وفي نفس الوقت تخليد لها في الشعور واللاشعور، الفردي والجماعي.

لم يكن الحديث هو وحده "العلم" الذي وظف في الصراع، مما ساهم في تعميق أزمة القيم في الضمير الإسلامي، فلقد ظهرت ميادين أخرى لممارسة سلطة المعرفة. لقد تميزت سياسة معاوية بنوع من "الليبرالية" على صعيد حرية الكلام. كان المبدأ الذي قرره وعمل به وسار على ضوئه الخلفاء الأمويون عموما، يقوم على مبدأ عبر عنه معاوية بقوله : "**إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا**"[٢٥].

والمرويات عن معاوية، من أقوال وأفعال حول الطابع "السياسي" لحكمه، هي من الكثرة والتواتر بحيث لا يستطيع الباحث إلا أن يقبلها في جملتها ويعتبرها تعكس واقعا كان قائما بالفعل. يؤكد ذلك ما عرفه العصر الأموي عموما من حرية في التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين وفقهاء وغيرهم موضوع "كلام" ونقاش، مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولاتهم وأنصارهم إلى الدفاع عنها بـ "كلام" مضاد، فربطوا القوة والغلبة اللتين انتزعوا بهما السلطة بإرادة الله وسابق علمه، أي بقضائه وقدره، ناشرين بذلك إيديولوجيا **جبرية**، "عقيدة" اتخذوا منها غطاء لسلوكهم، مما فسح المجال، في إطار "الليبرالية" الموروثة من "سياسة معاوية"، لقيام إيديولوجيا مضادة نشرتها حركة تنويرية حقيقية، تستحق هذا الاسم فعلا، كما بينا في الجزء الثالث من هذا الكتاب (الفصل التاسع).

ولم تكن "الليبرالية" النسبية التي طبعت سلوك الخلفاء الأمويين، على الصعيدين الفكري والديني والسياسي، راجعة فقط إلى الاختيار السياسي الذي دشن به معاوية عهده، بل إنها كانت أيضا من أجل حصر حركة الخوارج في إطارها الضيق، سواء على صعيد "القبيلة" أو على مستوى "العقيدة". ومن هنا تبدو الليبرالية الأموية كتدبير يقصد منه التنفيس

---

٢٤ – نفس المرجع. ص٢٣٦-٢٣٧.

٢٥ – ابن قتيبة : **عيون الأخبار**. المؤسسة المصرية العامة. القاهرة ١٩٦٣. ج١ ص ٩.

الضروري لـ "تحييد" النخبة الدينية والفكرية حتى لا تنخرط في "الثورة الدائمة" التي أشعلها الخوارج وبقيت مشتعلة آخر أيامهم. التي كانت هي نفسها آخر أيام الأمويين.

من الجماعات التي استفادت من هامش "حرية الكلام"، الذي أبقى عليه الأمويون. فئة عرفت باسم "**القراء**" وأخرى باسم "**القصاص**"، فضلا عن **المحدثين** أصحاب المغازي والسير وأيام الناس الخ. وهي فئات أخذت تبرز منذ عهد معاوية كقوة اجتماعية تحظى باحترام الناس ويخصها الخليفة بالعطاء، فكان أعضاؤها يرتبطون فيما بينهم بروابط المهنة (قراءة القرآن. التعليم. الوعظ. القصص الخ) التي تعززها روابط المصلحة (عطاء الخليفة خاصة)، وهي روابط مستقلة عن إطار "القبيلة". لقد استقطبت هذه الفئات عددا من العلماء والأشراف والتحق بها عدد من الموالي. إما رغبة في التعلم وإما بدافع المصلحة. ولقد كان لفئة "القراء" خاصة دور سياسي بارز في كثير من الأحداث، تناصر تارة هذا الفريق وتارة الفريق الآخر. صادرة في ذلك، لا عن مفعول "القبيلة" بل عن حوافز دينية أو اعتبارات مصلحية [٢٦]. وبما أنهم "قراء"، يقرأون القرآن ويعرفون "العلم" الخ، فقد كان سلاحهم في مناصرة موقف أو الوقوف ضده هو الترويج لقيم معينة باسم الدين. **فأصبحت القيم الدينية نفسها بل الدين نفسه موضوعا للسياسة!**

لنضف في هذا الإطار ما كان يتمتع به القضاء من استقلال زمن معاوية وخلال العصر الأموي عموما. لقد كان القاضي يحكم باجتهاده وحسب معرفته فترتب عن ذلك وضع تميز باختلاف الأحكام وتناقضها من مدينة لأخرى ومن إقليم لآخر. لقد وصف ابن المقفع الوضعية التي ورثتها الدولة العباسية عن العصر الأموي في مجال القضاء فقال عنها إن الأحكام : "قد بلغ اختلافها أمرا عظيما في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الدم والفرج في الحيرة وهما يحرّمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرم في أخرى... غير أنه ليس ممن ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لج بهم العجب بما في أيديهم والاستخفاف بمن سواهم فأقحمهم ذلك في الأمور التي يتبيغ (يهيج) بها من سمعها من ذوي الألباب" [٢٧]. ومع أن شهادة ابن المقفع قد أبرزت الجانب السلبي وسكتت عن جوانب إيجابية فإن وضعية كهذه لا بد أنها كانت مظهرا من **مظاهر تغلغل أزمة القيم** في المجتمع العربي الإسلامي على عهد بني أمية.

ومن الفئات الأخرى التي كان مجرد ظهورها وتفشيها دليلا على عمق الأزمة في الضمير الديني في ذلك الوقت فئة "**العباد والزهاد**" وكان بعضهم من الصحابة التابعين. كان منهم من اتخذ مرجعيته الوحيدة القرآن والسنة فانكبوا على العبادة مفضلين شظف العيش زاهدين في الدنيا وزينتها، وكان منهم من وسع مرجعيته فأولع بقصص الأنبياء وأخبار

---

٢٦ – العلي : صالح أحمد. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية**... بغداد ١٩٥٣. ص ٤٤.

٢٧ – ابن المقفع. **رسالة الصحابة**. ضمن المجموعة الكاملة لعبد الله بن المقفع دار التوفيق بيروت. ١٩٧٨. ص ٢٠٦.

"الصالحين". كان منهم وعاظ وقصاص لعبوا دورا هاما في تشكيل مخيال العامة، الديني والسياسي، خصوصا وكان منهم من كان مستقلا نوعا ما عن الدولة، رغم محاولة هذه احتواء هذه الفئة. بل لقد كان منهم من مارس معارضة علنية تحت شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، كما فعل أبو ذر الغفاري وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء منذ أن كان معاوية واليا لعثمان على الشام، وقد ترك هؤلاء أتباعا وأشياعا واصلوا العمل بالطريقة نفسها"[٢٨].

وكان من بين هؤلاء فريق أنشأوا تقليدا جديدا لا أصل له في الإسلام، وإنما عرف في الحضارات السابقة: تقليدا سرعان ما ذاع وانتشر هو **البكاء والصياح**، **والتركيز على عذاب الآخرة**، عذاب القبر ووصف مشاهد القيامة بحماس وعظي منقطع النظير. وكأن الله لم يخلق مستمعيهم، وجلهم من الفقراء المغلوبين على أمرهم، إلا من أجل أن يعذبهم مرتين: عذابا نفسيا في الدنيا خوفا من عذاب الآخرة، وعذابا جسميا في الآخرة بسبب ذنوب لم يقترفوها إلا في مخيلة أولئك الوعاظ. إن خطاب "العذاب" تخلو مفرداته من "الرحمة" و"المغفرة" "والعفو" الخ... وكأن مستمعيه وجلهم من الفقراء "الغلبة" الأبرياء، محكوم عليهم بالاستثناء من رحمة الله في الدنيا قبل الآخرة.

وإلى جانب هؤلاء "العباد الزهاد"، سواء منهم الذين دفعتهم أزمة القيم إلى الانصراف إلى العبادة مع نوع من التشدد في الدين، أو الذين ساهموا في تعميق هذه الأزمة بنشر خطاب العذاب وتكريس تقليد البكاء، كان هنا فريق آخر وظفته هذه الأزمة -أو وظفها- في مظاهر مختلفة تماما، وفي اتجاه مناقض لما تقرره القيم الإسلامية.

كانت البصرة كغيرها من الموانئ مفتوحة على العالم الخارجي فكانت ملتقى لخليط من الميولات والسلوكات والعادات. لقد تكاثر فيها عدد الموالي والأعاجم زمن الفتوحات بسرعة هائلة فكان ثلث سكانها منهم عام ٥٠ هـ. كان جلهم من فارس وخراسان إضافة إلى الأجانب الذين كانوا يقصدونها للتجارة، إذ كانت كما هو معروف مركزا تجاريا على درجة كبيرة من الأهمية. وقد أدى ذلك إلى اصطباغ الحياة الاجتماعية فيها بالتنوع والتعدد فعرفت نوعا من "الليبرالية" في الدين، فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء التكاليف الدينية. ولما كانت الدولة الأموية تبرر حكمها وجورها وعسفها بـ "القضاء والقدر"، مكرسة بذلك إيديولوجيا الجبر[٢٩]، فقد وجد هؤلاء "المسلمون الجدد" في فكرة "**الجبر**" هذه ما به يبررون "**السلوك الإباحي**" الذي كانوا يمارسونه، باعتبار أنه بدوره **قضاء وقدر**، تماما مثلما ستروج هناك فكرة أن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة بالله وأن العبادات والفرائض الشرعية ليست جزءا من ماهيته، كما سنرى لاحقا.

---

٢٨ - عطوان: حسين، **الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي**، دار الجيل، بيروت ١٩٨٦. ص ١٠٩.
٢٩ - انظر: **العقل السياسي العربي** الفصل السابع.

وإلى جانب الفئات التي كان ظهورها ونشاطها مظهرا من مظهر أزمة القيم التي استفحلت مع مقتل عثمان، و الحرب الأهلية التي قادها ومارسها رجال من كبار الصحابة (طلحة، الزبير، عائشة، علي، معاوية) والتي تسببت في مقتل عدد كبير من المسلمين يقدره بعض القدماء بتسعين ألف مسلم في واقعة صِفين وحدها، كان العصر الأموي كله تقريبا مسرحا لحرب أهلية متواصلة، كان أبطالها هذه المرة من أبناء الصحابة، أمثال يزيد بن معاوية، ابن الزبير، الحسن والحسين الخ، فضلا عن الخوارج وعن آخرين رفعوا راية التشيع لذرية علي بن أبي طالب والمطالبة بدم الحسين ابنه. وهكذا تمزقت وحدة دار الإسلام في المركز كما في الأطراف. كان التناقض مظهرا طاغيا وكانت الأزمة على كل مستوى. فصار الخوض فيها مع الخائضين مغريا لكل غاو وطموح.

خطب —المتمرد الطموح— المختار بن أبي عبيد الثقفي. فقال : "إنما أنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز، ورأيت نجدة (الخارجي) انتزى على اليمامة. ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فأخذت هذه البلاد (الكوفة) فكنت أحدهم، إلا أني قد طلبت بثأر أهل بيت النبي(ص) إذ نامت عنه العرب، فقتلت من شرك في دمائهم وبالغت في ذلك إلى يومي هذا"[٣٠]. ذلك هو "الاعتراف" الذي أدلى به المختار بن أبي عبيد الثقفي في حوار بينه وبين أحد أصحابه في آخر لحظة من حياته. وقد نزل من قصره بالكوفة ليواجه بسيفه جند ابن الزبير الذين حاصروه، فحارب حتى قتل.

كان ذلك سنة ٦٧ هـ والدولة العربية الإسلامية الفتية تعاني من حرب أهلية أخرى جديدة التهبت نيرانها بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة ٦٤ هـ وتنازل ابنه معاوية الثاني عن الحكم —ربما **تحت وطأة أزمة القيم** التي نتحدث عنها— إذ لم يمكث في الخلافة سوى أربعين يوما، تاركا الأمر "شورى بين الناس"، رافضا تعيين خلف له، قائلا لكبار بني أمية قومه الذين أحاطوا به :"أنتم أولى بأمركم فاختاروا من أحببتم". اضطرب أمر بني أمية وتفكك التحالف القبلي الذي قام عليه ملكهم، فمالت قيس إلى عبد الله بن الزبير الذي كان قد ثار على يزيد في مكة سنة ٦٣ هـ مستندا إلى عصبية الحجازيين من قريش ضد الأمويين، وانقسمت اليمانية (=كلب خاصة) : فريق يرشح خالد بن يزيد، وكان شابا، وفريق يدعو إلى مروان بن الحكم. وقد حسم الخلاف في نهاية الأمر لصالح هذا الأخير في المؤتمر الذي عقدوه في "الجابية" بالشام. ولم يكن الشاميون بقيادة مروان بن الحكم والحجازيون بقيادة ابن الزبير هم وحدهم المتنافسون على الخلافة، المحاربون من أجلها، بل كان هناك الخوارج في اليمامة، وقد انصرف إليها قسم منهم بعد خلافهم مع ابن الزبير الذي قاتلوا معه في مكة ضد جيوش يزيد، فأمّروا عليهم نجدة بن عامر الحنفي. وهكذا انقسمت الدولة العربية الإسلامية، جغرافيا وقبليا إلى

٣٠ -- الطبري. نفس المرجع ج٢ ص٤٩١.

ثلاث مناطق على كل منها أمير يطالب بالخلافة، ولم يبق إلا العراق. فلماذا لا يكون المختار بن أبي عبيد صاحبه، وهو من كبار "أشراف العرب"، حفيد مسعود الثقفي عظيم الطائف في الجاهلية؟

عاد المختار، إذن، إلى الكوفة سنة ٦٤ هـ و"رؤوس الشيعة من أشراف العرب" بها يستعدون للقيام بمحاربة الأمويين لأخذ الثأر للحسين في **عملية انتحارية طلبا للتوبة –فسموا بالتوابين–** وعلى رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي. حاول المختار استمالتهم فتبعه جماعة منهم بينما أصرت أغلبيتهم على متابعة سليمان بن صرد في مخططه الانتحاري تكفيرا للذنب الذي أصبح يثقل عليهم، متقمصين مضمون الآية الكريمة : "وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم. ذلكم خير لكم عند بارئكم. فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم" (البقرة ٥٤). وهكذا تواعدوا في مكان خارج الكوفة يقال له النُّخيلة، آخر سنة ٦٥ هـ لقتال الأمويين الذين جهزوا، لمواجهتهم، جيشا بقيادة عبيد الله بن زياد، الذي كان قد فر إلى الشام لما هاجت البصرة عليه وأراد أهلها مبايعة عبد الله بن الزبير كما فعل أهل الكوفة. وقد التقى الطرفان بعين الوردة قريبا من دمشق، فانقض جيش ابن زياد على أصحاب ابن صرد الذين استماتوا حتى قتلوا عن آخرهم تقريبا.

في زمن المختار وفي ارتباط مع حركته ظهرت مفاهيم جديدة تماما حول الإمامة استقاها ناشروها من **الإسرائيليات** ومن مختلف تيارات الموروث القديم السابق للإسلام. من هذه المفاهيم: الوصية، "والعلم السري"، وراثة النبوة، البداء، المهدية، الغيبة، الرجعة، التقية الخ، وكلها مفاهيم مترابطة سرعان ما تطورت إلى عناصر تشكل بنية ميثولوجية أسست عليها نظرية الإمامة عند الشيعة، عبر سلسلة من المماثلات مع قصص أنبياء بني إسرائيل. لقد ارتبطت بهذه المفاهيم تصورات لم يكن من السهل أن تقبلها وتستوعبها ذاكرة المسلم الذي عاش الحقبة الماضية من تاريخ الإسلام كما كانت بالفعل أو كما سمعها من الذين عاشوها. بينما ترتاح إليها مخيلة المسلمين الجدد الذين ينتمون إلى حضارات تتسع فعلا لأنماط من الزعامات الروحية التي لا تتناقض مع تلك التي تنسجها ميثولوجيا الإمامة.

وكان الذين عرفوا فيما بعد بـ "**الغلاة**"، وهم الذين غلوا في أئمتهم من نسل علي حتى رفعوهم إلى درجة الألوهية، هم الذين روجوا أول الأمر لهذه المفاهيم. كان المختار يعمل أو يدعي أنه يعمل باسم محمد بن الحنفية، ابن علي بن أبي طالب من غير فاطمة بنت النبي. وكان هناك آخرون عملوا بعده لأئمة من نسل فاطمة. وبما أن جل هؤلاء كانوا يتحركون في "مجتمع الموالي"، وجلهم لم يكن يعرف العربية ولا يفقه في الإسلام شيئا، فقد وظف الدعاة الغلاة في صفوفهم مفاهيم من تراثهم **كالتناسخ والحلول** وما أشبه. فصار هؤلاء الدعاة يدّعون للأئمة، الذين يعملون لهم، النبوة أو الألوهية بتوظيف فكرة "الحلول" (حلول الله في الإنسان). حتى إذا نشب نزاع بينهم وبين هؤلاء الأئمة، وحصل الاستغناء عنهم، ادعوا النبوة والألوهية لأنفسهم...

ولم يكن هؤلاء وأولئك، من قصاص وعباد وإباحيين وغلاة الخ، يتكلمون باسمهم وعن مجرد اجتهاد منهم بل كانوا يلبسون أفكارهم تلك لألفاظ القرآن عن طريق التأويل، أو للحديث عن طريق التحريف والوضع. لقد فقد النص المقدس عندهم قدسيته فصار يُضمَّن ما لا يدخل في أفقه ولا يدخل في أخلاقياته. **إن أزمة القيم إنما تقوم في جوهرها على التلاعب بالقيم، على تسخير المطلق الذي تمثله للنسبي الذي يحرك الرغبة والشهوة.**

-٥-

ولا يمكن أن نطوي هذه الصفحة دون أن نقول كلمة عن تلك الجماعة التي كانت أول من قام بتسخير المطلق للنسبي، أولئك الذين "خرجوا" على علي بن أبي طالب رافعين في وجهه شعار "**لا حكم إلا لله**" لأنه ارتأى قبول التحكيم لحسم الخلاف بينه وبين معاوية. لقد كفروا عليا ومعاوية وكل من شارك في التحكيم أو رضي به أو سكت عنه. ونجحوا في اغتيال علي وفشلوا في اغتيال معاوية!

وعندما بايعوا أحد زعمائهم و"خرجوا"، اعتبروا كل من لم ينضم إليهم كافرا، واضعين الناس هكذا أمام ضرورة اتخاذ موقف من الأمويين : إما اعتبارهم مؤمنين وبالتالي تسويغ استيلائهم على السلطة بالقوة.. وإما الحكم عليهم بالكفر وبالتالي وجوب خلع طاعتهم والخروج عليهم. والكفر هو عكس الإيمان، والحكم على شخص بالكفر معناه عدم الاعتراف له بالإيمان، وإخراجه من دائرة الإسلام وبالتالي إباحة دمه. ومن هنا صار تحديد معنى الكفر يتوقف على تحديد معنى **الإيمان**.

لقد وضع "الخوارج" القيمة المحورية الأولى في الدين، وهي **الإيمان**، في أزمة، **فوضعوا الضمير الديني كله في مأزق**. لقد طرحت مسألة الإيمان للنقاش بعد أن مضت عقود من السنين على دخول الإيمان في قلوبهم! عقود من السنين كان الناس خلالها مؤمنين مطمئنين إلى إيمانهم وإيمان "الذين سبقوهم بالإيمان"، فإذا هم اليوم يواجهون سؤال : **ما الإيمان؟** هل يكفي فيه "الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر"، أم لا بد فيه من أن يقترن **بالعمل** بكتاب الله وسنة رسوله، وعدم التفريط في شيء مما ورد فيهما؟!

لم يكن النقاش نقاشا لاهوتيا أو فلسفيا، يمكن فيه الأخذ والرد ولا تترتب عنه نتائج عملية، بل كان النقاش سياسيا. كان **الموقف من مسألة "الإيمان" موقفا سياسيا** تترتب عنه نتائج سياسية بصورة مباشرة. كان الخوارج كما ذكرنا هم الذين جعلوها كذلك. إذا كانوا يقولون إن "العمل"، أي تطبيق أوامر الشرع ونواهيه، بما في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما فهموه، شرط في "الإيمان"، بينما كان أنصار الأمويين يجعلون "الإيمان" هو فقط الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ. أما تطبيق أوامر الشرع واجتناب نواهيه فهو عندهم ليس من الإيمان. فقد يرتكب المسلم ذنوبا، حتى الكبائر منها، ومع ذلك يبقى في عداد

المؤمنين. وهذه وجهة نظر كان الهدف منها الإبقاء على الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان، وبالتالي عدم جواز الثورة ضدهم.

كان الجواب عن سؤال : "ما الإيمان"؟ يضع صاحبه في موقف المفتي إما بقتال الأمويين، وإما بالقتال معهم؟

ومن أجل الإفلات من هذا السؤال الإرهابي حقا، ظهر موقف ثالث يقول بـ"**الإرجاء**"، إرجاء الحكم في هذه المسألة إلى الآخرة، أي ترك الحكم فيها لله. ومع ما ينطوي عليه هذا الموقف –ظاهريا على الأقل– من "استقالة العقل"، فقد فتح المجال لإعمال العقل خارج وطأة سيف الإرهاب، والعمل على توسيع المسافة التي تفصل بين "إما... وإما"، وذلك باستعراض جميع الحالات المطروحة أو التي يمكن أن تطرح.

كان من جملة الذين لم يستسلموا لمنطق "إما... وإما" من يعتبر بحق أحد رواد الحركة التنويرية في العصر الأموي: غيلان الدمشقي. لقد كان يقف موقفا معارضا للأمويين والخوارج معا، ملتمسا فهما للإيمان يحرره من إيديولوجيا الجبر وإيديولوجيا التكفير في وقت واحد : فقال إن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المكونة له، وهي المعرفة بالله معرفة صادرة عن تدبر واقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة والخضوع لهما. وهكذا فإذا كان هذا التعريف لا يشترط "العمل" كمقوم ضروري من مقومات الإيمان، كما يفعل الخوارج فإنه، من جهة أخرى، لا يجعله مجرد تصديق وإقرار بما جاء به محمد (ص)، بل لا بد فيه من القناعة الداخلية، ولا بد من الخضوع. وأكثر من ذلك وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة، لا بد من نسبة "**العدل**" إلى الله، العدل الذي يقضي أنه إذا عفا يوم القيامة عن عاص أو أخرج واحدا من النار فعل ذلك مع جميع من هم مثلهما. وهذا يعني أنه لا الخلفاء عموما، ولا معاوية ولا أي أحد مهما كان، يتمتع بـ "امتياز" خاص عند الله. الناس سواء عنده. فإذا كان قد كتب على "الخلفاء" أنهم لن يدخلوا النار رغم ما قد يقترفونه من محرمات فإنه لا بد أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات، والنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا مخالف لما يقرره الشرع. وبالتالي فالأمويون سيجازون على أفعالهم مثل جميع الناس. وهذا النوع من "المساواة"، في الثواب والعقاب في الآخرة هو ما كانوا يسمونه بـ "**العدل**" الإلهي، وهو عدل، أو مساواة، ينسحب على الدنيا كذلك. **فالمساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلا تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد الإجرام**. فالمجرم مجرم سواء كان حاكما أو محكوما. وهكذا نرى أن الحكم على أمور الدنيا كان يتم عبر الحكم على أمور الآخرة. وهذا مظهر من ظاهر ممارسة "السياسة" في الدين، وطريقة من طرق تسييس المتعالي كرد على التعالي بالسياسة.

وإلى جانب هذا الموقف الوسط من "إما... وإما" بخصوص الإيمان والذي لا يحابي لا الخوارج ولا الأمويين، كان هناك موقف آخر أكثر "تساهلا"، لا لأنه يريد أن يخدم قضية الأمويين بل لأنه كان يستحضر وضعية خاصة تقع خارج الصراع بين الخوارج والأمويين. لقد

نـادى أصحاب هذا الموقف بأن "من شهد شهادة الحق (لا إله إلا الله محمد رسول الله) دخل الجـنة وإن عمـل مـا عمل، **فكما لا ينفع مع الشرك حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة.** وزعمـوا أنـه لا يدخـل الـنار أبـدأ وإن ركـب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر" [٣١]. ويذكر الأشعري ضـمن هـذا الصنف من "المرجئة" أبا حنيفة وأصحابه ويقول عنهم إنهم "يزعمون أن الإيمـان — هو- المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الجمـلة دون تفسـير". ثـم يضـيف : "وذكر أبو عثمان الآدمي أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبـي عـثمان الشمزي بمكة فسأله عمر فقال له: أخبرني عمن يزعم أن الله سبحانه حرم أكل الخـنزير غـير أنـه لا يـدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذه العين (هذا الخنزير المشار إليـه)، فقال : مؤمن. فقال له عمر: فإنه إن زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يـدري لعـلها كعـبة غـير هـذه بمكان كذا. فقال : مؤمن. قال : فإن قال: أعلم أن الله قد بعث محمدا وأنه رسول، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي. قال : هو مؤمن" [٣٢].

وواضح أن هذا النوع من الجهل بالإسلام لا يمكن تصوره إلا ممن هو حديث العهد به أو ممن يعيـش على هامش المجتمع الإسلامي، في الأطراف؛ وبالتالي فـ "الارجاء" المبني عليه إرجاء خاص ينصـرف معـناه إلى المسـلمين الجـدد و"العـوام" في الأصـقاع الـبعيدة كخراسـان وغيرهـا. ولم يكن أبو حـنيفة، الفقيـه المشـهور ليدلـي بهذه الفتوى لو لم يكن يعرف أن هناك فعلا أصنافا من المسلمين من هـذا الـنوع. وبهـذا يكـون هـذا الـنوع مـن الإرجـاء لا يعـني تأخير الحكم في مرتكبي الكبيرة إلى يوم القيامـة، وبالـتالي لا علاقـة له بـالأمويين وسلوكهم، وإنما الإرجاء بهذا المعنى هو طلب "**الرجاء**"، رجاء المغفرة لهؤلاء المسلمين الجدد.

ومـع ذلـك كلـه فـإن تعـدد الضـامين الـتي تعطى لمبدأ مركزي في الدين، أول مبادئه، أعني **الإيمـان**، لا بـد أن يـثير قـلقا في الضـمير الديني. ويتحول هذا القلق إلى أزمة في القيم حقيقية عندما يكـون المـرء أمـام توظيـف سياسـي لهـذا المـبدأ يجعـل المسـلم إزاء موقف يحتم عليه تكفير فريق من المسـلمين وبالـتالي إباحـة قـتالهم، أو إزاء وضعية يضطر معها إلى إفقار مفهوم الإيمان والنزول به إلى درجة الصفر.

ليـس هـذا مجـرد اسـتنتاج نستخلصـه مـن الوضـعية الـتي شرحنا، وإن كان مثل هذا الاسـتنتاج يفرض نفسه، بل هو واقع عاشه الناس في ذلك العصر، وعبروا عنه بقوة واحتفظت لنا مصادرنا بشهادات تاريخية عنه، منها هذه الشهادة التي تحمل دلالة خاصة.

يقـول الـبغدادي : كـان واصـل بـن عطاء "من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتـنة الأزارقـة (=أقـوى فـرق الخـوارج وأكثرها تطرفا -نسبة إلى نافع بن الأزرق) وكان الناس

---

٣١ – المالطي التنبيه والرد... نفس المعطيات السابقة ص١٤٦.

٣٢ – أبـو الحسـن الأشـعري. **مقـالات الإسلاميين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية. جزآن. ١٩٦٩ ج١ ص٢٢٠-٢٢١.

يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أهل الإسلام (المقصود بهم في الأصل : الأمويون)، على فرق : فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب كبير أو صغير مشرك بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج. وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون. ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم، سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم. وكانت الصفرية من الخوارج (أصحاب زياد بن الأصفر) يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون، كما قالته الأزارقة. غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال. وزعمت النجدات (أصحاب نجدة بن عامر الحنفي) من الخوارج أن صاحب الذنوب التي أجمعت الأمة على تحريمها كافر مشرك. وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه حكم على اجتهاد أهل الفقه فيه. وعذروا مرتكب ما لا يعلم تحريمه. بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه. وكانت الإباضية من الخوارج (أصحاب عبد الله بن إباض) يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد، مع معرفته بالله عز وجل وما جاء من عنده كافر كفران نعمة، وليس بكافر كفر شرك. وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، والمنافق شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر. مع أكثر الأمة، يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الخاص مضى سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين. فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرنا خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن **الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا** كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده (كذا!) من مجلسه فاعتزل عند سارية من سراري مسجد البصرة وانضم إليه قرينه في الضلالة (كذا!) عمرو بن عبيد... فقال الناس يومئذ فيهما إنهما اعتزلا قول الأمة، وسُمي أتباعهما من يومئذ معتزلة"[٣٣].

ويورد الشهرستاني تفاصيل عن الحادثة التي خرج خلالها واصل عن مجلس الحسن البصري لانفراده برأي خاص في مسألة "الإيمان" والقول بالمنزلة بين المنزلتين فيقول : "والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة. وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر. والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان. بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ فنكر الحسن البصري في ذلك. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل

---

٣٣ – عبد القاهر البغدادي. **الفرق بين الفرق**. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٧٢. ص ٩٧–٩٨

هو في **منزلة بين المنزلتين**، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة". [٣٤]

واضح أن المؤلفين القدامى إنما يوردون هذه الشهادة التاريخية ليفسروا كيف ظهرت فرقة المعتزلة. أما دلالتها التاريخية فلم تكن مما يدخل في مجال اهتمامهم كمؤرخين للفرق. ولكن هذه الشهادة أغنى من ذلك بكثير. فهي **تعبير صريح عن عمق أزمة القيم التي جعلت الناس يعيشون في قلق فكري ووجداني في ذلك العصر**! وهل هناك من قلق أعمق من أن **يتساءل المؤمن : ما الإيمان؟** وأن يكون الجواب هو إما تبني موقف الخوارج و تكفير كل من لم يخرج معهم. وبالتالي قتالهم هم وأطفالهم. وإما تبني موقف الأمويين. والقول "لا تضر مع الإيمان معصية. كما لا تنفع مع الكفر طاعة"! وفي هذه الحالة يصبح الإيمان والكفر قالبين فقيرين فارغين لا يفرق بينهما إلا الاسم؟! ولم يكن القلق الذي يبعثه في الضمير الديني والأخلاقي هذا النوع من الفراغ والفقر في معنى الإيمان والكفر هو وحده ما كان يعاني منه نظام القيم المهلهل السائد في ذلك الوقت. بل لقد اتخذ الطرفان كلاهما. (الخوارج والأمويون) من هذه المسألة وسيلة لامتحان الناس ومحاكمة النيات وإرهاب الضمائر. كان الطرفان يلقون على من يشكون فيه هذا السؤال: "ما تقول في معاوية وعلي"؟، أو "ما تقول في الحكمين؟". سؤال إرهابي! لأن الجواب إما أن يكون لصالح علي وإما لصالح معاوية. وبالتالي إما مع الأمويين وإما مع الخوارج!

لاشك أن الاتجاه العام كان ضد هذا السؤال، ولا شك أن الناس كانوا يفضلون أن يجيبوا بجواب لا يُدين لا معاوية ولا علي ولا يناصر أيا منهما. كان المطلوب هو الخروج من مأزق "إما... وإما". فكيف الخروج منه؟

ذلك ما أراده واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة. من القول بـ "**المنزلة بين المنزلين**". وهكذا فللخروج من المأزق على مستوى القيم حاول واصل بن عطاء الاحتفاظ للإيمان بكامل قيمته التي تجمع بين "القول باللسان والتصديق بالقلب والعمل بالجوارح". وفي نفس الوقت إيجاد **قيمة ثالثة** بينه وبين الكفر يحكم بها على مرتكب الكبيرة. هذه القيمة هي "**الفسق**". والفاسق عنده : لا مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا. ويشرح الشهرستاني وجهة نظر واصل هذه فيقول: "ووجه تقريره أنه قال : إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا. وليس بكافر مطلقا أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدين

---

٣٤ – الشهرستاني. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. جزآن. مكتبة مؤسسة الحلبي. القاهرة ١٩٦٨ ج١ ص ٤٧–٤٨.

فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان : فريق في الجنة وفريق في السعير. لكنه يُخفَّف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار"[35] .

معنى ذلك أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتب. وبالتالي فما دام في الدنيا حيا يرزق فلا يمكن الحكم عليه بالكفر. لأنه لا يصرح بالكفر. فعلا، هو مرتكب لذنب كبير. ولكن هذا لا يستوجب نزع الإيمان عنه لأن باب **التوبة** مفتوح أمامه إلى آخر لحظة من عمره. فإذا تاب فإن الله "هو التواب الرحيم"، وإذا أصر على ذنبه الكبير حتى مات فحكمه حينئذ حكم الكافر. وفي كلتا الحالتين لن يكون هناك قتل. التوبة تمحو الذنب. أما الإصرار على المعصية مع التصريح بالشهادة فهذا جزاؤه في الآخرة وليس في الدنيا.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لما كان الموقف الحقيقي من الحاضر في ذلك الوقت إنما يتحدد من خلال الموقف المتخذ من الماضي، والمقصود هنا الصراع بين علي ومعاوية، فلقد كان على واصل بن عطاء أن يجد صيغة للحكم على ذلك الصراع تنسجم وتتكامل مع قوله بـ "المنزلة بين المنزلتين". وذلك ما فعل. فبدلا من تخطئة معاوية وأصحابه بالذات أو علي وأصحابه بالذات، وبدلا من القول بـ "الإرجاء" الذي يقضي بتعليق الحكم وتفويض المسألة إلى الله، الشيء الذي ينطوي على تأييد ضمني للأمويين. بدلا من ذلك كله قال واصل "في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين، **إن أحدهما مخطئ لا بعينه**، وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه. قال : إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه". ومعنى ذلك أن ملابسات الفتنة التي حصلت زمن عثمان، والحرب التي جرت بين علي وطلحة والزبير ثم بين علي ومعاوية ملابسات معقدة. يصعب إن لم يكن يستحيل تبين الخطأ من الصواب فيها خصوصا والروايات متناقضة.. ولكن الواقع لا يرتفع : لقد تقاتل هؤلاء وتسببوا في قتل المسلمين. فالخطأ ثابت إذن. وبما أنه لا يمكن تحديد المخطئ بعينه فإن الطرفين معا سيبقيان محل شبهة وتهمة. والنتيجة المترتبة على هذا "أن أقل درجات الفريقين ألا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين"[36] . وواضح أن من بين ما يدخل في "الشهادة" رواية الحديث. ومن هنا كان واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة لا يعتمدون الحديث أساسا ويقولون بأسبقية "العقل" على "النقل"...

لقد قدم واصل بن عطاء ما به يمكن تجاوز أزمة القيم التي أثارها الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة. واستطاع أن يتجاوز، وفي نفس السياق، ذلك السؤال الإرهابي : "ما تقول في معاوية وعلي؟". **غير أن هذا الحل الخلاق الذي أبدعه واصل إذا كان يحرر الفكر من ذلك السؤال**

---

٣٥ – نفس المرجع. ج١ ص٤٨.

٣٦ – نفس المرجع. ج١ ص ٤٧ . هذا والمتلاعنان هما الزوج والزوجة عندما يدعي الزوج مثلا أنه رأى زوجته تزني (وهذه قذف)، فإن لم تنكر وجب فيها الحد (الرجم)، وإن أنكرت كان أحدهما كاذبا ولكن لا بالتعيين. لعدم وجود شاهدين. والحكم في هذه الحالة، أن لا تقبل شهادتهما، ويتلاعنان. يقسم الزوج أنه رأى زوجته تزني. وتقسم الزوجة أنها لم تزن ولم يرها، وينتهي كل منهما في قسمه بلعن الكاذب قائلا : " ولعنة الله على الكاذبين".

الإرهابي ويفتح المجال للنقاش والبحث عن طريق لتجاوز الأزمة ، فإنه لا يحل المشكلة سياسيا، لا بالنسبة للأمويين ولا بالنسبة للثائرين ضدهم. إن الحل الذي قدمه واصل يقوم أساسا على "**التوبة**"، فهل كان منتظرا من الأمويين أو من خصومهم الثائرين أن يعلنوا توبتهم؟

موقف مطلوب من وجهة نظر الدين والأخلاق، ولكنه غير معقول من وجهة نظر السياسة!

كان المعقول والمطلوب من وجهة نظر الأمويين هو إيجاد وسيلة أخرى. "حل فكري آخر" صالح للتوظيف السياسي لفائدتهم، حل يتجاوز أزمة القيم التي تحدثنا عنها والتي أثارها تمزق المجتمع والدولة، **إلى قيم جديدة تركز على وحدة المجتمع والدولة وضرورة الانسجام بينهما**. وبما أن ما يجمع المجتمع والدولة **هو الدين**، وما يحقق الانسجام بينهما **هو الطاعة لله ولصاحب الدولة**، فإن القيم المطلوبة هي تلك التي تربط بين الاثنين : **وحدة الدين والدولة وطاعة الله والخليفة**. وتلك قيم كانت جاهزة في **الموروث الفارسي**. ولم يكن الأمر يتطلب سوى تبنيها والترويج لها باسم الإسلام، وهذا ما تم بالفعل في العصر الأموي ذاته. ومن هنا كان الترتيب التاريخي والمنطقي يقتضيان منا البدء بالموروث الفارسي. وسنوضح هذا أكثر في حينه.

أما خصوم الأمويين، فإن المطلوب والمعقول من وجهة نظرهم هو إيجاد وسيلة لتجنيد الناس وتعبئتهم للثورة والقتال. **والتعبئة تحتاج إلى طرح قيم جديدة وتشييد مخاييل جديدة**. وهذا ما فعله وواصل العمل فيه كل الشيعة والغلاة بجميع أصنافهم، بعد أن تفرق الخوارج في الأطراف، بالخروج على بعضهم بعضا، فخفت وطأتهم على الدولة الأموية بعد أن أنهكتها الثورات من كل جانب. وقد انتهى التطور بما بقي وتناسل من الحركات المعارضة، إلى نوع جديد من **البراجماتية السياسية** أسفرت عن قيام "**كتلة تاريخية**" بقيادة علوية/عباسية"، نجحت في إسقاط دولة بني أمية، وتأسيس الدولة العباسية. لقد ورثت هذه الدولة من الأمويين ليس الحكم والناس والأرض فحسب، بل ورثت منها أيضا "**الحل**" الذي اهتدى إليه الأمويون في آخر أمرهم لتجاوز أزمة القيم التي شرحناها، فجعل العباسيون من ذلك "الحل" منطلق أمرهم. كما سنرى ذلك بتفصيل حين ننتقل إلى الموروث الفارسي الذي قدم نموذجا للحكم يقوم **على مبدأ :وحدة الدين والدولة وطاعة "كسرى" من طاعة الله.**

أما الآن فسيكون علينا –ونحن ما زلنا بصدد "القضايا العامة" التي خصصنا لها هذا القسم الأول من الكتاب– أن نتعرف على الكيفية التي تطور بها النقاش، انطلاقا من **الحل** الذي قال به واصل بن عطاء لتجاوز أزمة القيم على صعيد الفكر والنظر.

الفصل الثالث

الكلام في الحرية والمسؤولية!

-١-

غني عن البيان القول إن الحرية شرط ضروري للمسئولية. ففي جميع الديانات وفي جميع الفلسفات لا يعتبر الإنسان مسئولا إلا بما صدر عنه بحرية واختيار. فالحرية هي الشرط الأول في السؤولية. وسواء تعلق الأمر بالمسئولية أمام القانون أو أمام الله أو بالمسئولية أمام الضمير، وهذه الأخيرة **هي "المسؤولية الأخلاقية"**، فإن الحرية هي الشرط المسبق، شرط في قيام الأخلاق نفسها، فالمكره على فعل ما، لا يسأل عليه. ومن هنا مبدأ "الضرورات تبيح المحظورات في الفقه"، فالمضطر في حكم المكره، غير مسئول. والحرية في هذا المجال تعني أن الفعل الحر يصدر عن **قصدية**، فالفاعل هنا يعرف نتيجة عمله ويقصدها عامدا.

هذه أمور تبدو بديهية ولا تثير أي إشكال، خصوصا عندما يكون المفكّر فيه هو الإنسان في علاقته بالإنسان أو بالطبيعة. فالشخص الذي يُكره على القيام بعمل مشين تحت الضغط والإكراه، من جانب إنسان آخر، لا يعتبر مسئولا، وكذلك الذي يضطر تحت ضغط الطبيعة (كالجوع مثلا) إلى سرقة ما يأكل أو إلى أكل الميتة لا يحاسب، وبالتالي لا يعتبر مسئولا. ولكن عندما يكون المفكر فيه هو الله، وعندما يكون الاعتقاد في أن **"لا فاعل إلا الله"** جزء من المذهب الديني، فإن الأمر يختلف. ذلك لأن ظاهر الأمر يقضي بأنه كلما وسعنا من حرية الإنسان ونسبنا أفعاله إليه، إلى قدرته وإرادته واختياره، ضيقنا من مجال "لا فاعل إلا الله". هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك حالات يشعر فيها الإنسان أن الأمور تجري على غير ما يريد مع أنه لا يحس لا بالإكراه ولا بالاضطرار مما يجعل طرح السؤال التالي مشروعا تماما : **هل الإنسان مخير أم مسير؟**

من الممكن أن تطرح مثل هذه التساؤلات ويبقى مع ذلك الاعتراف بمسئولية الإنسان عن أفعاله قائما، أو يبقى الموضوع في مستوى النقاش اللاهوتي والفلسفي. لا تترتب عنه نتائج ذات شأن على مستوى الحياة العامة! **ولكن عندما يلجأ الحاكم إلى تبرير اغتصابه للحكم بالقوة، بأن ذلك كان قضاء وقدرا، وعندما يعمد إلى تبرير ما يقوم به من عسف وظلم بكون ذلك كان في علم الله السابق، وأن مشيئة الله هي التي تصرفت، فحينئذ تكتسي المسألة بعدا آخر**. ذلك لأن السؤال في هذه الحالة سيتحول من المستوى البشري (هل هذا الإنسان مسؤول عن هذا الفعل؟ أو هل الإنسان على العموم مسير أو مخير؟). إلى المستوى الإلهي (هل يفعل الله الظلم، هل يفعل القبيح؟).

ذلك هو الإطار الذي طرحت فيه المسألة، أول الأمر، في الفكر العربي الإسلامي. وكان الذي طرحها هو معاوية بن أبي سفيان حين خطب في جنوده في صفين، وهو يستعد لقتال علي بن أبي طالب، الخليفة، لانتزاع الحكم منه بذريعة أخذ الثأر من قتلة عثمان. وكان من جملة ما قال معاوية في خطبته تلك: "وقد كان من قضاء الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض، ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر، وقد قال الله سبحانه وتعالى : "ولو شاء الله ما اقتتلوا، ولكن الله يفعل ما يريد". وعندما فرض معاوية على الناس البيعة لابنه يزيد وليا للعهد كان يقول : "إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم"[1]. وسار عماله وخلفاؤه من بعده على هذا المنوال يبررون أفعالهم بكونها صادرة عن إرادة الله ومشيئته. خطب زياد ابن أبيه عامل معاوية على البصرة خطبته "**البتراء**" المعروفة، وكان من جملة ما قال: "أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا". وعندما توفي معاوية خطب يزيد ابنه وولي عهده: "الحمد لله الذي ما شاء صنع، ومن شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع"[2].

لقد جعل معاوية ورجاله وخلفاؤه من بعده من **الجبر عقيدة** تبرر سياستهم وتسقط المسئولية عنهم، فكان لا بد أن يثير ذلك ردود فعل فكرية من أولئك الذي اختاروا المعارضة السياسية على الانزلاق مع إيديولوجيا "التكفير" التي تبناها الخوارج أو مع ميثولوجيا الإمامة التي حاكها الذي رفعوا راية التشيع لعلي وآل بيته. هذه المعارضة الفكرية هي التي كانت منطلق "الحركة التنويرية" التي طرحت في وقت مبكر مسألة حرية الاختيار وبالتالي المسؤولية كما سنبين بعد قليل[3]. لقد أطلق الأمويون والمناصرون لهم على هذه الحركة اسم "**القدرية**" (من القدر بمعنى القدرة، وليس بمعنى الجبر)، لكونهم قالوا بقدرة الإنسان على "خلق أفعاله"، وبالتالي بتحميله مسئولية ما يفعل. وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة.

---

١ – انظر التفاصيل في "**العقل السياسي العربي**". الفصل السابع. فقرة ٧.

٢ – نفسه الفصل السابع. فقرة ٢ .

٣ – انظر مزيدا من التفاصيل حول هذه الحركة في المرجع المذكور سابقاً. الفصل التاسع بأكمله.

تذكر مصادرنا التاريخية أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانا من أوائل من نادوا بـ"القدَر" بهذا المعنى. لقد كان من رواد المعارضة الفكرية التي حملت الأمويين مسؤولية أعمالهم وما يترتب عنها من جزاء. كما تذكر المصادر أن الحسن البصري كان على رأس هذه المعارضة الفكرية التي استندت إلى الدين. وفي هذا الصدد تفيد مصادرنا أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري-الشخصية الدينية المرموقة- وهو يحدث في مسجد البصرة كعادته فسألاه: "يا أبا سعيد! إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال، ويفعلون ويفعلون، ويقولون : إنما تجري أعمالنا على قدر الله"! فأجابهما الحسن قائلا : "كذب أعداء الله"[4]. ولا شك أنه كان يقرر حرية الإرادة والاختيار وثبوت المسؤولية، الدينية والأخلاقية، في دروسه الدينية، وبالتالي بيان فساد القول بالجبر.

وكان طبيعيا أن يثير مثل هذا الموقف، من مرجعية دينية تحظى باحترام الجميع، قلق الملوك الأمويين. وفي هذا الموضوع تحتفظ لنا المصادر برسالة استفسارية لا تخلو من تهديد بعثها الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦ هـ) إلى الحسن البصري يعبر فيها عن قلقه عما يبلغه عنه من كلام حول "القدر"، ويطلب منه توضيح موقفه وذكر مرجعيته وسنده في هذا القول زاعما أنه لم يسمع "في هذا الكلام مجادلا ولا ناطقا" قبله، مما يعني أن القول بحرية الإرادة والمسئولية "بدعة". فأجابه الحسن البصري برسالة مطولة، مما ورد فيها : "إنما أحدثنا الكلام فيه (=القدر) من حيث أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوا، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات". وقال: "واعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأمور حتما على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإنما يجازيهم بالأعمال" كما قال تعالى: "فزده عذابا ضعفا في النار" (سورة :ص ٦١). ولكن الله قد بين لنا من قدّم لهم ذلك ومن أضلهم، فقال: "وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا" (الأحزاب ٦٧). فالسادة والكبراء هم الذين قدّموا لهم الكفر وأضلوهم السبيل بعد أن كانوا عليها، لأن الله تعالى يقول: "إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا" (الإنسان ٣): إما أن يشكر لهدايتنا له السبيل وإنعامنا عليه، وإما أن يكفر، "ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم" (النمل ٤٠). وكذلك قال الله عز وجل : "وأضل فرعون قومه وما هدى" (طه ٧٩). فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله: فرعون الذي أضل قومه ولا تخالف الله في قوله، ولا تجعل من الله إلا ما رضي لنفسه، فإنه قال: "إن علينا للهدى وإن لنا للآخرة والأولى" (الليل ١٢و١٣). **فالهدى من الله والضلال من العباد**"[5].

ومع ذلك فإن ما ذكرته رسالة الحسن البصري أعلاه لا يحل المشكلة ولا يحرج الأمويين. لأن الآيات التي استند عليها دفاعه عن الحرية والمسئولية في المجال الإنساني لا تمثل إلا وجها

---

٤ - ابن قتيبة الدينوري. **الإمامة والسياسة**. مكتبة مصطفى الحلبي. القاهرة ١٩٦٣. ص ٤٤١.

٥ - انظر التفاصيل في **العقل السياسي العربي**. الفصل التاسع الفقرة ٤.

واحدا من المسألة. أما الوجه الآخر، وهو الذي تمسك به الأمويون وأنصارهم فيتمثل في عدد آخر من الآيات القرآنية يقرر ظاهرها العكس، مثل قوله تعالى: "من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون" (الأعراف ١٧٨)، وقوله :"فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة" (النحل٣٦) وقوله "ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين" (السجدة ١٣) وقوله: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام" (الأنعام ١٢٥) الخ. وقد حاول الحسن البصري في رسالته صرف مثل هذه الآيات عن "الجبر" بالتأويل. ولكن **التأويل** إذا فتح بابه دخل منه الجميع إلى تقرير وجهة نظره. وهكذا فكما يؤول طرف الآيات التي تفيد "الجبر"، يؤول خصومهم الآيات التي تفيد القدرة وحرية الاختيار. صحيح أن القرآن يشير إلى أن فيه آيات "محكمات" لا لبس في عبارتها وبالتالي لا تقبل التأويل، وآيات أخرى "**متشابهات**" قد يلتبس معناها على الناس، ولذلك أمر باتباع المحكمات. الشيء الذي يعني "**رد المتشابه إلى المحكم**". ولكن بما أن القرآن لم يعين بالاسم الآيات "المحكمات" بل ترك ذلك لاجتهاد الناس فقد صار في الإمكان أن يختار كل طرف نوعا معينا من الآيات ويجعلها هي المحكمات يرد إليها ما يقرر في الظاهر معنى مخالفا. وذلك ما فعلته رسالة الحسن البصري إذ جعلت آيات الحرية والمسئولية "محكمات" وردت آيات "القضاء والقدر" إليها بالتأويل. وطبيعي أن يفعل الخصوم العكس. وإذن فالتأويل، عندما يتعلق الأمر بالمتجادلين، لا يحل المشكل، بل ربما يعقده. **التأويل في هذا المجال، مجال الجدل الذي تحركه دوافع تقع خارج البحث عن الحقيقة، يضخم أشياء ويفقر أشياء وبالتالي يزرع البلبلة في نظام القيم، فيتحول إلى لا-نظام، إلى أزمة قيم.** فما السبيل إذن إلى تجاوز هذا النوع من التأويل الذي توجهه الأهواء المتضاربة، ويطرح أزمة قيم أخرى في قلب "العقيدة"، لا تقل وقعا عن تلك التي تعرفنا عليها في الفصل السابق؟

-٢-

إذا كان الحسن البصري قد اقتصر في دفاعه على حرية الإرادة وما يترتب عنها من المسئولية على الاستناد إلى القرآن، فإن تلميذه واصل بن عطاء كان أول من نظّر لهذه القضية التي صارت منذ ذلك الوقت الركن الأساسي في مذهب الفرقة التي أسسها : **المعتزلة**. ومعلوم أن المروِّجين لإيديولوجيا الجبر كانوا يؤسسون دعواهم على "العلم الإلهي **السابق**". الذي تؤكده غير ما آية، مثل قوله تعالى "ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض، إن ذلك في كتاب" (الحج ٧٠)، وأيضا "إن الله عالم غيب السموات والأرض، إنه عليم بذات الصدور" (فاطر ٣٨)، مما يعني أن الله كان يعلم منذ الأزل كل شيء، بما في ذلك أفعال الناس، وأنه بالتالي هو الذي قدرها عليهم.

تصدى واصل بن عطاء وأتباعه من بعده لهذه المسألة التي عرفت في تاريخ علم الكلام بمسألة "**الصفات**". قال إن الله لا يوصف بالعلم والقدرة والإرادة والحياة كما يوصف البشر.

فنفَى الصفات، وهي تؤول كلها إلى صفة "**العلم**". وهذا معناه أن ذات الله وصفاته شيء واحد، فلا يجوز الفصل بينهما كما هو الحال في الإنسان وصفاته، لأن ذلك يؤدي إلى القول بتعدد القدماء: الذات والصفات وهذا شرك. في حين أن الإسلام هو دين **التوحيد**، والتوحيد يقتضي عدم فصل صفات الله عن ذاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كما يجب نفي الشرك عن الله يجب نفي الظلم عنه. فالله عادل، لا يظلم أحدا. والقول بأن الله يخلق أفعال الإنسان الموصوفة بالظلم والقبح هو كنسبة الظلم والقبح إلى الله. وإذن فالإنسان هو الذي يخلق أفعاله، وهذا ما سيعرف بمسألة "**خلق الأفعال**". ومن هنا سيطلق المعتزلة على أنفسهم اسم "**أهل التوحيد والعدل**": **التوحيد** معناه تنزيه الله من الصفات التي تطلق على البشر، ومن بينها صفة العلم التي يستغلها الحكام الأمويون في قولهم: إن ما فعلوا كان في سابق علم الله، أي مقدرا عليهم. **والعدل** معناه نفي الظلم عن الله، وإثبات القدرة على الفعل والإرادة والاختيار والمسؤولية للإنسان، وبالتالي خضوعه للثواب والعقاب.

هنا سيقوم أنصار الأمويين، ومنهم من سيعرفون فيما بعد بـ "أهل السنة" تمييزا لهم عن المعتزلة[٦]، بالرد على آراء واصل ومن سار على مذهبه الذين وصفهم خصومهم بـ"المُعَطِّلَة" (=لنفيهم الصفات زائدة عن الذات) "والقدرية" (أي الذين يقولون بقدرة الإنسان على خلق أفعاله). أما المعتزلة فقد أطلقوا على خصومهم هؤلاء اسم "المُجَبِّرة" (=القائلون بالجبر). وسيركز هؤلاء الخصوم على مسألة "**خلق الأفعال**"، وهو التعبير الذي اختاروه للإشارة إلى رأي المعتزلة في إثبات حرية الإرادة والاختيار للإنسان. وهكذا انقسم الفكر الإسلامي عموما إلى تيارين: "القَدَرية" القائلون بحرية الإرادة وبالتالي مسئولية الإنسان عن أفعاله واستحقاقه العقاب أو الثواب ضرورة. و"المُجبِّرة" الذين يعارضون فكرة "خلق الأفعال" وينكرون حرية الإرادة، ولا يجعلون العقاب ولا الثواب مرتبطا بالفاعل البشري بل يربطونهما بمشيئة الله، إن شاء عاقب وإن شاء لم يعاقب: "لا يسأل عما يفعل". وبما أن هذا الرأي يؤدي إلى إسقاط المسؤولية على الإنسان، لأنه مُجبَر، والمجبر غير مسؤول، فقد حاول أبو الحسن الأشعري، الذي انفصل عن المعتزلة والتحق بـ"أهل السنة" وعمل على التنظير لمذهبهم -فسمي هذا المذهب باسمه- حاول الأشعري إذن حل هذا الإشكال بالقول بـ"**الكسب**"، وهي فكرة غامضة، حتى ضرب بها المثل فقيل "أخفى من كسب الأشعرية".

لنتعرف أولا على نظرية المعتزلة في "خلق الأفعال"، وهي تقع في مركز مفهوم "العدل" عندهم، لننتقل بعد ذلك إلى فكرة "الكسب" التي اتخذ منها الأشاعرة بديلا عنها. والمفهومان معا يقعان في صميم المسألة الأخلاقية: **الحرية والمسؤولية**.

اهتم القاضي عبد الجبار اهتماما كبيرا بمسألة "**الأفعال**"، فشرح وجهة نظر أسلافه المعتزلة وعمق النظر فيها وجمع شتاتها فيما يشبه "نظرية" خاصة. وقبل عرض وجهة نظره نلقي نظرة على آراء أسلافه، في هذه المسألة التي تبدو أقرب موضوعات علم الكلام إلى

---

٦ – ويطلق المصطلح أيضا على غير الشيعة من المسلمين، معتزلة وغيرهم...

"الأخـلاق"، لنتسـاءل بعـد ذلـك عمـا إذا كـنا نسـتطيع أن ننسـب إلى المعـتزلة "نظـرية في الأخلاق"؟

يتعـلق موضـوع "إثـبات الأفعـال أو نفيهـا" بأفعال الله أساسا. **فموضوع علم الكلام هو ذات الله وصـفاته وأفعالـه**. والكـلام في ذات الله وصـفاته يتناوله المعتزلة في باب "**التوحيد**". أمـا الكـلام في أفعاله فيخصون به باب "**العدل**". وإذن فالمقصود بـ "**الفعل**" هنا هو **فعل** الله. والقضـية الأسـاسـية الـتي يـدور حولهـا كـلام المعـتزلة في الفعـل، بهذا المعنى، هي نفي **فعل القـبيح**، كالظـلم وغيره، عن الله تعالى. فالمنطلق عندهم هو "النفي"، **نفي فعل الظلم عن الله، وهـو نفي يطرح إثباتا وهو "إثبات الفعل" للإنسان، فعل الظلم خاصة**، كي تترتب عن ذلك المسـؤولية. والمسـألة في أصـلها عـبارة عـن رد عـلى إيديولوجيـا "الجـبر" لدى الأمويين[٧] كما سنرى.

مـن هـنا تركيز المعتزلة -وهم ورثة الحركة التنويرية المعارضة للأمويين -على فكرة أن الله لا يفعـل الظـلم، الشيء الذي يعنى أن الناس هم الذين يأتون أفعالهم بإرادتهم واختيارهم وبـالقدرة الـذي جعل الله تحت تصرفهم، وبالتالي فهم مسئولون ويجازون عنها -في الآخرة- بالـثواب أو بالعقـاب، بالجـنة أو بالـنار. وهـذا هـو مضمون فكرة المعتزلة التي عبروا عنها بـ "**خلق الأفعال**".

يعـرض الشهرسـتاني رأي المعـتزلة ككـل في المسـألة التي نحن بصددها، ثم يذكر بعد ذلـك مـا اختص بالقول به كل واحد من كبارهم ممن عاشوا قبله، فيقول: "واتفقوا -المعتزلة- عـلى أن العـبد قـادر، خـالق لأفعالـه خيرها وشرها، مستحق، على ما يفعله، ثوابا وعقابا في الـدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظـلم كـان ظالمـا كمـا لو خلق العدل كان عادلا. **واتفقوا على أن لله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخـير**، ويجـب مـن حيـث الحكمـة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسموا هذا النمط عدلا"[٨].

"وقـال -واصـل بـن عطاء- إن الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظـلم، ولا يجـوز أن يـريد مـن العـباد خلاف ما يأمر ويحتم عليه شيئا ثم يجازيهم عليه. فالعـبد هـو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازَى على فعله. والـرب تعالى أقدره على ذلك كله". هذا من جهة، ومن جهة أخرى حصر واصل الأفعال التي

---

٧ - يقـول القاضـي عـبد الجبار: "وذكر شيخنا أبو علي رحمه الله أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية وأنه أظهر أن مـا يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه، ويتوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما وولاه الأمر. وفشـي ذلـك في مـلوك بـني أميـة، وعـلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله. ثم نشأ بعدهم يوسف السمتي فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقا منويا". **المغني** ج٨ ص ٤.

٨ - الشهرستاني. **الملل والنحل**. مؤسسة الحلبي القاهرة ١٩٦٨. ص ٤٥.

يصدق عليها ما تقدم في الحركات والسكنات والاعتمادات (=الحركة في نفس المكان)، وفيها يتمظهر الفعل الجسماني أو "**أفعال الجوارح**"، والنظر والعلم وفيهما يتحقق الفعل النفسي، أو "**أفعال القلوب**". ومن جهة ثالثة **منع واصل تكليف الله الإنسان ما لا يطاق**، فقال: "ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعال وهو لا يمكنه أن يفعل، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة"[9] العقلية.

وذهب إبراهيم بن سيار النظام إلى أبعد من ذلك فقال: "إن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي (...). ومذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح (...). ففي تجويز وقوع القبيح منه (=الله) قُبحٌ أيضا، فيجب أن يكون(=ذلك) مانعا. ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم. وزاد على هذا فقال: إنما يقدر (=الله) على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم (...). وقال إذا وصف الله بأنه مريد لأفعال العباد فالمراد أنه آمر بها ناه عنها".

وعبارة "الله لا يقدر على فعل الظلم" قد لا يستسيغها من وقف عند التعبير اللغوي (=لا يقدر) الذي يفيد السلب، سلب القدرة عن الله في مجال القبيح. أما إذا نقلنا هذه العبارة إلى صيغة الإيجاب مثل "الله منزه عن فعل الظلم" أو "فعل الظلم لا يدخل في ماهية الألوهية"، فحينئذ يختلف الأمر. ولكن المعتزلة لم يصوغوا المسألة هذه الصياغة الوصفية الإيجابية "الملطفة" بل فضلوا صياغة أخرى إيجابية ولكنها تفيد "الوجوب" وتستفز الخصم. فقالوا : "**يجب** على الله فعل الصلاح"، وبعضهم قال: "**الأصلح**". وسنشرح معنى هذا "الوجوب" عندهم في فقرة لاحقة.

وميز أبو الهذيل العلاف بين ما يفعله الواحد منا وما تولد من هذا الفعل. وقال إن ما **تولد** من فعل الإنسان فهو فعله. مثال ذلك: إذا ألقيت بحجر فوقع على زجاج فتطاير ذلك الزجاج وأصاب شخصا فإلقاؤك الحجر فعلُك، وجرح الزجاج لذلك الشخص تولد من فعلك فهو أيضا فعلك بمعنى أنك تتحمل مسئوليته. أما إذا تولد عن فعلك ظواهر طبيعية لا تعرف كيفية حدوثها كاللون والطعم والرائحة فليس ذلك من فعلك. وكذلك المعرفة التي تحصل في التلميذ من المعلم فليست من هذا الأخير بل الله يبدعها فيه"[10]، لأننا لا نعرف كيف تحصل. والإنسان إنما هو مسئول عما يعرف.

وبما أن المعتزلة نظروا إلى الفعل من زاوية التكليف والمسئولية والجزاء فقد أثيرت مسألة **أعمال أهل الآخرة**، أصحاب الجنة والنار! هل هي مقدورة لهم. وبالتالي يكسبونها ويحاسبون عليها، وإذا كان الأمر كذلك فهل معنى ذلك أنهم سيجازون عنها في "آخرة" أخرى؟ تلافيا لهذه النتيجة قال العلاف : "إن حركات أهل الآخرة كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها وكلها مخلوقة للباري تعالى إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها".

---

٩ – نفس المرجع. ص ٤٧.

١٠ – نفس المرجع. ص ٥٢.

ولذلك قيل فيه : " قدري الدنيا جبري الآخرة". وعندما اعترض عليه الذين يرفضون القول بحدوث العالم ويقولون بالمقابل بقدمه : إذا كان العالم حادثا له بداية في أوله فكيف يمكن القول بالخلود في الآخرة إلى ما لا نهاية، كيف يكون الشيء متناه في البداية غير متناه في النهاية؟ هنا اضطر أبو الهذيل إلى القول بنوع من النهاية لأفعال الخالدين في الآخرة. فقال: "إن حركات أهل الخالدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خمودا، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار"[11].

يتضح مما تقدم كيف سار المعتزلة مع فكرة "خلق الأفعال" إلى أقصى نتائجها. لقد كان المنطلق هو تحميل الأمويين مسئولية أعمالهم، وذلك موقف سياسي دنيوي طبيعي. فانتهوا بها إلى الحكم على أفعال أهل الجنة، وهي من عالم وراء الطبيعة، عالم الآخرة. فنشأت عن ذلك هوة سحيقة بين البداية والنهاية. **إن التعالي بالسياسة (نسبة الأمويين أفعالهم إلى الله) كان لابد أن يؤدي إلى "تسييس المتعالي"**. ومن هنا اشتد رد فعل "أهل السنة" فتمسكوا بمبدأ "لا فاعل إلا الله"، ولكنهم قالوا أيضا بالثواب والعقاب الشي الذي يعني الاعتراف بمسئولية الإنسان، لأنه بدون المسئولية تسقط الحدود بل يسقط التكليف أصلا، ويصبح الفقه غير ذي موضوع، و"أهل السنة" معظمهم فقهاء. هاهنا قامت **أزمة قيم**. كيف نحتفظ بـ "القضاء والقدر" وهو قيمة دينية أساسية، وبين المسئولية البشرية التي بدونها لا يبقى لأوامر الله ونواهيه، ولا لثوابه وعقابه، معنى؟

كان أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ هـ - ٣٢٤ هـ؟) معتزليا من تلامذة أبي علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ. وقد لازمه مدة أربعين سنة وجرت بينهما مناظرات، منها واحدة يقال إنها كانت سبب انفصاله عن المعتزلة، وكان موضوعها حول مسألة "**الأصلح**" وهي فرع من "العدل" كما سنرى. سأل الأشعري أستاذه : "أيها الشيخ، ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي. فقال (الجبائي) : المؤمن من أهل الدرجات (في الجنة) والكافر من أهل الهلكات (في جهنم) والصبي من أهل النجاة (في الجنة أيضا). فقال الأشعري : فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات، هل يمكن؟ قال الجبائي: لا. يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس مثلك. قال (الأشعري): فإن قال (الصبي) : التقصير ليس مني، فلو أحييتني (لو لم أمت صبيا) كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف. قال (الأشعري) : "فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟ فانقطع الجبائي"[12]!

---

١١ - نفس المرجع. ص ٥١.

١٢ - السبكي. **طبقات الشافعية الكبرى**. ج٢. ص ٢٥٠-٢٥١. انظر تفاصيل أوفى في : **مذاهب الإسلاميين**. لعبد الرحمن بدوي. الجزء الأول. دار العلم للملايين. بيروت١٩٧١ . ص٤٩٢ وما بعدها.

وفي هـذا الإطـار تذكـر المصادر أن أبا الحسن الأشعري "غاب عن الناس في بيته خمسة عشـر يومـا، وبعـد ذلـك خـرج إلى الجـامع فصـعد المنـبر وقـال : "يا معشر الناس، **إني إنما تغيـبت عـنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح حق على باطل، ولا باطل على حق**، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه. وانخـلعت مـن جميـع مـا كـنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا". ويضيف راوي القصة: وانخـلع مـن ثـوب كـان عـليه ورمـى بـه ودفـع الكـتاب إلى الناس". ومهما يكن من الإخراج المسـرحي لعـدول الأشـعري عـن مذهـب المعـتزلة والتحاقه بأوساط أهل السنة وتأسيسه مذهبا عـرف باسمـه، فـإن الثابت تاريخيا أن أبا الحسن الأشعري وقع في **أزمة فكرية** حينما كان معـتزليا وأنـه "تاب" من القول بآراء المعتزلة وأن المسألة التي جعلت "الكأس يطفح" عنده هي عـدم اقتناعه بجواب أستاذه الجبائي عن سؤال يتعلق بمبدأ المعتزلة القائل إن الله لا يفعل إلا "الأصلح". والمهـم عـندنا هنا هو الحل الذي قال به **الأشعري** للمسألة ككل، والتي عرفت في تاريخ علم الكلام بمسألة "خلق الأفعال".

حاول الأشعري تجاوز الهوة التي كانت تفصل "المجبرة" من أهل السنة عن "القدرية" المعـتزلية بطرح حل وسط من خلال القول بـ "**الكسب**" بدل القول بـ "خلق الأفعال". **وبما أن الأمـر يتعـلق بـ "التوسط" بين نقيضين (الجبر والاختيار) فقد جاء مفهوم "الكسب" عنده غامضـا ملتبسـا**. وقد حاول المفكرون الأشعرية من بعده توضيحه فانتهى بهم الأمر إلى نوع من التجاوز للطرح "الكلامي" للمسألة برمتها والاقتراب من طرح الفلاسفة. وفيما يلي تطور النظرة الأشعرية إلى المسألة كما يعرضه أحد رجالاتهم المتفلسفين.

يعـرض الشهرسـتاني **فكـرة الكسب** لدى الأشعري على الوجه التالي، قال : قال أبو الحسـن الأشـعري: إرادة الله واحـدة قديمـة أزليـة متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعـال عـباده مـن حيـث إنهـا مخلوقة له لا من حيث إنها مكتسبة لهم (...). قال: والعبد قـادر عـلى أفعالـه، إذ الإنسـان يجـد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة. وبـين حـركات الاخـتيار والإرادة. والـتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القـدرة مـتوقفة عـلى اخـتيار القـادر. فعـن هـذا قـال: **المكتسـب** هـو المقـدور بالقدرة الحاصلة (للإنسـان)، والحاصـل تحـت القـدرة الحادثـة (التي أحدثها الله فيه). والله أجرى سنته بأن يحقـق عقيـب القـدرة الحادثة، أو تحتها أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. ويسـمى هذا الفعل **كسبا**؛ فيكون خلقا من الله إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرتـه". معـنى ذلـك أن الإنسـان لا يخـلق أفعالـه بـل يخـلقها الله فيـه بواسطة القدرة التي يحدثها فيه عندما يريد الإنسان القيام بفعل من الأفعال! وبذلك يكسب هذا الفعل أي يتحمل نتيجـته ويكـون مسئولا عنه. بعبارة وجيزة يمكن القول إن معنى **ذلك أن الإنسان يريد، والله يفعـل، والإنسـان يتحمل مسؤولية ذلك الفعل**! وواضح أن الغموض يبقى مع ذلك قائما : إذ

كيـف يجـوز أن نحمـل الإنسان ما فعله الله له. **فكأننا نحاكم هنا الإرادة وحدها**. هذا في أن الإرادة وحدهـا لا تنـتج الفعـل وإنمـا الفعل نتيجة للقدرة. فهل نعاقب مريضا على الفراش لا يقـوى عـلى الحـركة لأنـه أراد قـتل فـلان. فجـاء شـخص آخـر ووضع في يد المريض مسدسا وأمسك بيده والمسدس وصوبه وأطلق النار. فمن القاتل؟ هل المريض العاجز أم صاحب المسدس المطلق للنار؟

حـال الباقلاني. المنظر الأكبر للمذهب الأشعري. رفع بعض الغموض من فكرة الكسب فميـز بـين شيئين في الفعـل: وجـوده مـن جـهة. وكونه حسنا أو قبيحا من جـهة أخرى. أما الوجـود مـن حيـث هـو وجـود فـليس موضوعا لا للثواب ولا عقاب. وأما جهة الحسن والقبح فهي التي تقابل بالجزاء. وكون الشيء حسنا أو قبيحا. وهما صفتان وراء الوجود. هو المسمى كسـبا. ومعـنى ذلـك أن الإنسـان لا يـتحمل مسـئولية القتل. مثلا. بوصفه فعلا مجردا. لأن الإنسان لا يخلق أفعاله. وإنما يتحمل مسئوليته بوصفه فعلا-للقبيح المنهي عنه.

هـل ارتفـع الغموض؟ لا نظن! لأن السؤال الأساسي سيبقى: من حكم على القتل بأنه قبيح؟ الجواب هو الله. وإذن أيكون الله قد ساعد على فعل القبيح؟

ويخطـو الجويـني خطـوة أوسـع مـن خطـوة سـلفه الـباقلاني فقـال: أمـا نفـي القدرة والاسـتطاعة عن الإنسان فمما يأباه العقل والحس. كما أن إثبات قدرة لله لا أثر لها في أفعال الـناس بوجـه هو كنفي القدرة أصلا. وإذن. فلا بد من نسبة فعل الإنسان إلى قدرته هو. لكن لا عـلى أنـه خـلقه مـن عدم بل على أنه يستند وجوده إلى قدرته. وقدرته يستند وجودها إلى سـبب آخـر. "وكذلـك يسـتند سـبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب (الله). فهـو الخـالق للأسـباب ومسـبباتها"[١٣]. لا شـك أنـنا هـنا إزاء تخـل تـام عـن فكـرة الكسـب الغامضـة. إن الجويني لا يريد أن يقول بـ "خلق الأفعال" بعبارة المعتزلة. بل يفضل "الهروب إلى الأمام" والقول بما يقوله الفلاسفة! يقول إن الإنسان له قدرة على إيجاد أفعاله. ولكن هذه القـدرة غـير مستقلة بنفسها بل هي ترجع إلى أسباب تتسلسل إلى السبب الأول. وهذا بالذات هـو موقف الفلاسفة. يبقى بعد ذلك نصيب الضرورة (أو الجبر) ونصيب الحرية في هذا الترابط السـببي. وهـي مسـألة بقي النقاش فيها مفتوحا بين الفلاسفة أنفسهم منذ أرسطو. وقد حاول ابن رشد تجاوزها بالجمع بينهما.

يلاحـظ ابـن رشـد أن مسـألة الجـبر والاخـتيار مـن أعوص المسائل لأن الأدلة فيها تتعارض وتـتكافأ. سـواء الشـرعية منها أو العقلية. فإلى جانب آيات كثيرة تفيد أن الإنسان حر مختار هناك أخـرى تفيـد أن الفـاعل في الحقيقـة هـو الله. ولا يقـل تكافؤ الأدلة العقلية المؤيدة للحرية والاختيار والأدلة التي تشكك في ذلك عن تكافؤ الأدلة النقلية.

يلـتمس فيلسـوف قرطبة حـلا لهـذه المسألة بالجمع بين هذه وتلك. وخلاصة فكرته أن الله خـلق لـنا قـوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم

---

١٣ - الشهرستاني. **الملل والنحل**. نفس المعطيات السابقة. ج١ ص ٨٥-٩٩.

لـنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إليـنا تـتم بالأمـرين جميعـا، يعني بمواتاة القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبدانـنا مـن جهـة، والقـوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم . وهذه القوى الأخـيرة ليست تقوم فقط بدور المتمم، أو العائق، للقوى الأولى بل هي أيضا "السبب في أن نريد أحد المتقابـلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق لشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج" (ف :٢٩٨). وإذن:

١- فالأشياء الخارجية تحرك فينا شوقا وميلا لأن نريد شيئا من الأشياء،

٢- فـإذا صـادف ذلـك أن كـانت لـنا القـوة الذاتية على فعله، أي إذا كان نظام السببية في أبداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك،

٣- وكـانت القوى الخارجية مواتية، أي إذا كان نظام السببية في العالم الخارجي يسمح هو الآخر بذلك،

٤- قدرنا حينئذ على فعل ما نريد وفعلناه.

وهـذا الـتوافق بـين نظـام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر. ونظـام السـببية ككـل يرجع إلى السبب الأول : الله. وهكذا فإنه "لما كانت الأسباب التي من خارج تجـري عـلى نظـام محـدود وتـرتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها باريها عليه، وكانت إرادتـنا وأفعالـنا لا تـتم ولا توجـد بالجمـلة إلا بموافقـة الأسباب التي من خارج. فواجب أن تكون أفعالـنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محددة ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجـبا لأن أفعالـنا تكـون مسـببة عـن تلك الأسباب التي من خارج، وكـل مسبب يكون عن أسباب محـدودة مقـدرة فهـو ضـرورة محـدود مقدر، وليس يُلفَى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خـارج فقط، بل وبينها وبين الأسـباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا. والنظام المحدود الذي في الأسـباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تُخِلُّ (=المطردة)، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ"[١٤].

هل يتجاوز هذا النوع من الحل المشكلة؟

يمكـن القـول إن ابـن رشـد جـاء متأخرا، وأن في عصره كان المعتزلة قد اختفوا من المسرح. ولكـن هذا يمكن رده بأن الفكرة التي قررها فيلسوف قرطبة كانت معروفة من قبل، إذ هي في الأصل لأرسـطو، وكـان الكـندي قد قررها في وقت كانت فيه المعتزلة في أوج عزها ورواج مذهبها. ولم يأخذ بها لا المعتزلة ولا الأشاعرة إلا حين أصبح هؤلاء وحدهم على الساحة عندما أفل نجم المعتزلة. وكان **الجويني** زعيم الأشاعرة هو الذي اقترب من موقف الفلاسفة كما رأينا. وكان ذلك قبل ابن رشد بما ينيف عن قرن من الزمان.

١٤ – انظـر المقدمـة التحليـلية الـتي كتبناها للطبعة التي صدرت بإشرافنا لكتاب : **الكشف عن مناهج الأدلة**. لابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. مقدمة تحليلية.

الواقع أن المسألة، في الأصل، لم تكن قد طرحت فقط على أنها قضية الحرية والاختيار والقدرة على الفعل على الصعيد البشري وحده. بل لقد طرحت منذ البداية في صورة "إثبات ونفي". لقد أراد المعتزلة أن يتجنبوا "التعارض" بين الآيات التي تفيد الحرية والاختيار والقدرة على الفعل، وبين الآيات التي يفهم منها العكس، فارتفعوا بالمسألة إلى مستوى أعلى من النظر، فقالوا : إن إثبات "الفعل" على الصعيد البشري، بمعنى أن الإنسان يخلق أفعاله ويفعل الشر وغيره، هو في نفس الوقت نفي لنوع من الفعل عن الله: **تنزيهه من "فعل القبيح"**، كالظلم وغيره. وكون الله "لا يفعل القبيح" هو معنى **"العدل"** عندهم، عندما ينصرف معنى هذه الكلمة إلى الله : العدل الإلهي. وهذا هو المقصود في مذهبهم.

يقول القاضي عبد الجبار : "الكلام في العدل هو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز". ويميز القاضي بين معنى "العدل" عندما يوصف به الفعل، وعندما يوصف به الفاعل ليخلص إلى معناه عندما يوصف به الله عندهم. وهكذا فإذا وصف به **الفعل** فالمراد به : "كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره". فإعطاء المحتاج عدل، وإلحاق الضرر بالمذنب، بسجنه أو تغريمه، عدل كذلك. ومن هنا كانت حقيقة العدل بهذا المعنى هي: "توفير حق الغير واستيفاء الحق منه". أما إذا وصف به **الفاعل** من الناس فالمقصود أن **أفعاله حسنة**. فالرجل العادل هو الذي يتجنب الكبائر ويجتهد في الإقلال من الصغائر. (ومن هنا مفهوم "التعديل والتجريح" في نقد الرواية في الحديث). أما عندما يوصف به الله فإنه يعني شيئا آخر عند المعتزلة. يقول القاضي عبد الجبار: "ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد **أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة**". والمقصود بحسن أفعاله تعالى أنها حسنة، لا من جهة المنظر والمرأى، بل من جهة الحكمة[١٥]. فالله لا يفعل العبث بل كل أفعاله لغرض وحكمة.

أما أن الله لا يفعل القبيح فذلك ما يستند المعتزلة في تقريره إلى حجج عقلية وأخرى دينية. فمن جهة العقل يحتج القاضي عبد الجبار بحجج تقربنا إلى نظرية سقراط التي تربط الفضيلة بالعلم، فيقول: "إنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه. ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه". والدليل على ذلك "هو أنا نعلم في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالما بقبح القبيح، مستغنيا عنه، عالما باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة". فلو أن "أحدنا خُيِّر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له : إن كذبت أعطيناك درهما وإن صدقت أعطيناك درهما، وهو عالم بقبح الكذب،

---

١٥ - القاضي عبد الجبار . شرح **الأصول الخمسة**. مكتبة وهبة القاهرة ١٩٦٥. ص ٣٠١ وما بعدها.

مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. وما ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغنائه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى، فيجب أن لا يختاره البتة". أما من جهة السمع فهناك آيات كثيرة تدل صراحة على أن الله لا يفعل القبيح. يورد القاضي عبد الجبار بعضها. يقول: "إن الله تعالى تمدَّح بنفي الظلم عن نفسه مدحا يرجع إلى الفعل حيث قال: "وما ربك بظلام للعبيد" (فصلت ٤٦)، وقال: "إن الله لا يظلم مثقال ذرة" (النساء ٤٠)، وقال: "ولا يظلم ربك أحدا" (الكهف ٤٩)"[١٦]. هذه الآيات وأمثالها تؤكد أن الله **أوجب على نفسه ترك الظلم**. وبالتالي أوجب على نفسه أن تكون أفعاله كلها حسنة من جهة الحكمة.

الله لا يفعل القبيح. ليكن، ولكن كيف نصف ما يفعل؟ وبعبارة أخرى: ما معنى كون "أفعاله كلها حسنة من جهة الحكمة"؟ ثم ما معنى كونه "أوجب على نفسه" كذا أو كذا؟

يجيب المعتزلة: معنى ذلك أن الله لا يفعل إلا **الصلاح**، وبعضهم يقول "**الأصلح**". وأن ذلك "واجب عليه". أما الصلاح **فالمقصود به عندهم هو "النفع"**. ومعنى ذلك: "أن كل ما عُلم نفعا عُلم صلاحا، وما لم يعلم نفعا لم يعلم صلاحا. ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه. فلذلك لا يقال عن الشيء إنه صلاح للجماد والميت، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه"، فلا يقال إن فعلا من أفعال الله فيه صلاح له، أي لله.. !

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى وصفه تعالى بأنه: "لا يفعل إلا الصلاح" أو "الأصلح"؟ يجيب القاضي عبد الجبار: "يضاف الصلاح إلى من يصلح به، على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به (...)، وبهذا المعنى يصح فيه التزايد والتفاضل. فكما يقال في الأمر إنه نفع لزيد فكذا يقال إنه أصلح له، وهذا هو معنى إضافة الصلاح والأصلح إلى الله، **فالمقصود أنه لا يفعل إلا ما فيه صلاح عباده، وهو الأصلح لهم**. وهذا هو نفسه معنى أنه لا يفعل القبيح، كالظلم وغيره، فالمعنى أنه لا يظلم أحدا، لا يفعل الضرر له، بل كل ما يفعله هو في مصلحة الإنسان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمقصود بـ "**الأصلح**" عندهم ليس ما يجري مجرى المبالغة بل يعنون به "**الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه**"، أي أولى الأشياء بأن يختار المكلف. فمعنى قولهم "إن الله لا يفعل إلا الأصلح" هو أنه لا يفعل إلا ما هو أولى بالمكلف أن يختاره لأنه أصلح وأفضل له.

ومن الألفاظ التي يستعملها المعتزلة في هذا المجال لفظ "**النعمة**". يقول القاضي عبد الجبار: "يوصف النفع بأنه نعمة متى جمع إلى كونه نفعا أن يكون فاعله موصلا له إلى غيره، قاصدا به الإحسان إليه على وجه يحسن عليه". أما إذا كان النفع هو نفع الإنسان نفسَه، أو كان المقصود منه أن يحصل له السرور به كمن ينفع ولده، أو ينفع خصمه خديعة

---

١٦ -نفس المرجع ص ٣١٥ .

لـه ليسر بالنتيجة، فذلك كله لا يدخل في معنى النعمة. فالنعمة هي الإحسان. **والإحسان** هو فعـل الحسَـن لـلغير، ولا يقـال للنفس إلا مجازا. أما **التفضل** فهو النعمة والإحسان مع إضافة أن فاعلـه يمكـن —ويقـدر– أن لا يفعله. "لأنه متى وجب على القادر إيصال النفع إلى غيره لم يسـم متفضـلا وإنمـا يوصـف بذلـك المتـبرع الـذي له أن يفعل. فكل ما هذا حاله يوصف بأنه متفضل"(١٧). والمقصود أن الله قد أنعم علينا بنعم كثيرة وهو قادر على أن يفعل، وهو قد فعل، لا من أجل أن يأخذ منا العوض، كالطاعات والتكاليف الواجبة علينا مثلا، بل النِّعَم تفضُّلٌ منه.

ومـن المفـاهيم الأساسية في كلامهم في هذا المجال مفهوم "**اللطف**" وهو عندهم : "عبارة عن جميـع مـا يقرِّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الإلجاء، وهو من أفعال الله تعـالى" مـثل إرسـال الرسـل والأنـبياء ليبـنوا للناس الحسن من القبيح مع أن العقل وحده يدركهما. ويعـرفه القاضـي عـبد الجبار بقوله : "اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرءُ الواجب ويتجنب القـبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح.. فربما يسمى توفيقا وربما يسمى عصـمة. ثم إن ما هذا حاله لا يخلو إما أن يكون من فعل الله أو من فعل غير الله. وإذا كان من فعل غـير الله فإما أن يكون من فعلنا أو من فعل غيرنا. فإن كان من فعلنا وكان لطفا لنا يجب علينا فعله إذا جـرى مجـرى الـتحرز مـن الضـرر.. (احترازا من النوافل فإنه ليس يجب أن نغفل ما هو لطف فيهـا..) فـإذا كان من فعل غيرنا فلا يخلو، إما أن يكون المعلوم من حاله أن يفعل ذلك الفعل فإنه يحسن من الله أن يكلفنا التكليف الذي يكون ذلك الفعل لطفا لنا فيه، وإذا كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح"(١٨).

أمـا معـنى "الوجـوب" في عـبارتهم : "**الـلطف الواجب**"، فليس هو نفس المعنى المقصود في اصـطلاح الفقهـاء، بـل المقصـود عـندهم بذلـك هـو "ما لا يصح إضافته إلا إليه (الله) بأن لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد، فلا يمكن إضافته إلا إلى الله عز وجل".

ومـن المفـاهيم التي اختص بها المعتزلة مفهوم "**العوض**". ومعناه أن الله خلق الكون بحيث يقتضـي نظامـه وحسـن سـيره حـدوث آلام لـبعض المخـلوقات وعلى رأسها الإنسان، كما يحدث في الـزلازل والكـوارث، وبمـا أن هـذه الظواهـر المسـببة لـلآلام ليسـت مـن فعـل الإنسان ولا من إرادته واختياره فهو غير مسئول عنها، وبالتالي يستحق عنها العوض في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما معا، وقد لا يشعر المعوَّض له بالعوض حين يناله، ولذلك "ليس يجب في العوض أن يعلم أن ما يصل إليه من المنافع أعواضا يستحقها"(١٩).

كـان ذلك عن "الأفعال"، أفعال الله، وهي كلها حسنة بخلاف أفعال الإنسان التي قد تكـون حسـنة وقـد تكـون قبـيحة. يـبقى بعـد ذلـك تفصـيل القول في الحسن والقبح من جهة الحكم، أي جهات الأفعال.

---

١٧ – القاضـي عـبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. الدار المصرية التأليف والنشر. القاهرة ١٩٦٥. الجزء ١٤ ص ٣٤–٤٠.

١٨ – القاضي عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**. نفس المعطيات السابقة. ص ٥١٩.

١٩ – نفس المرجع. ص ٤٨٧.

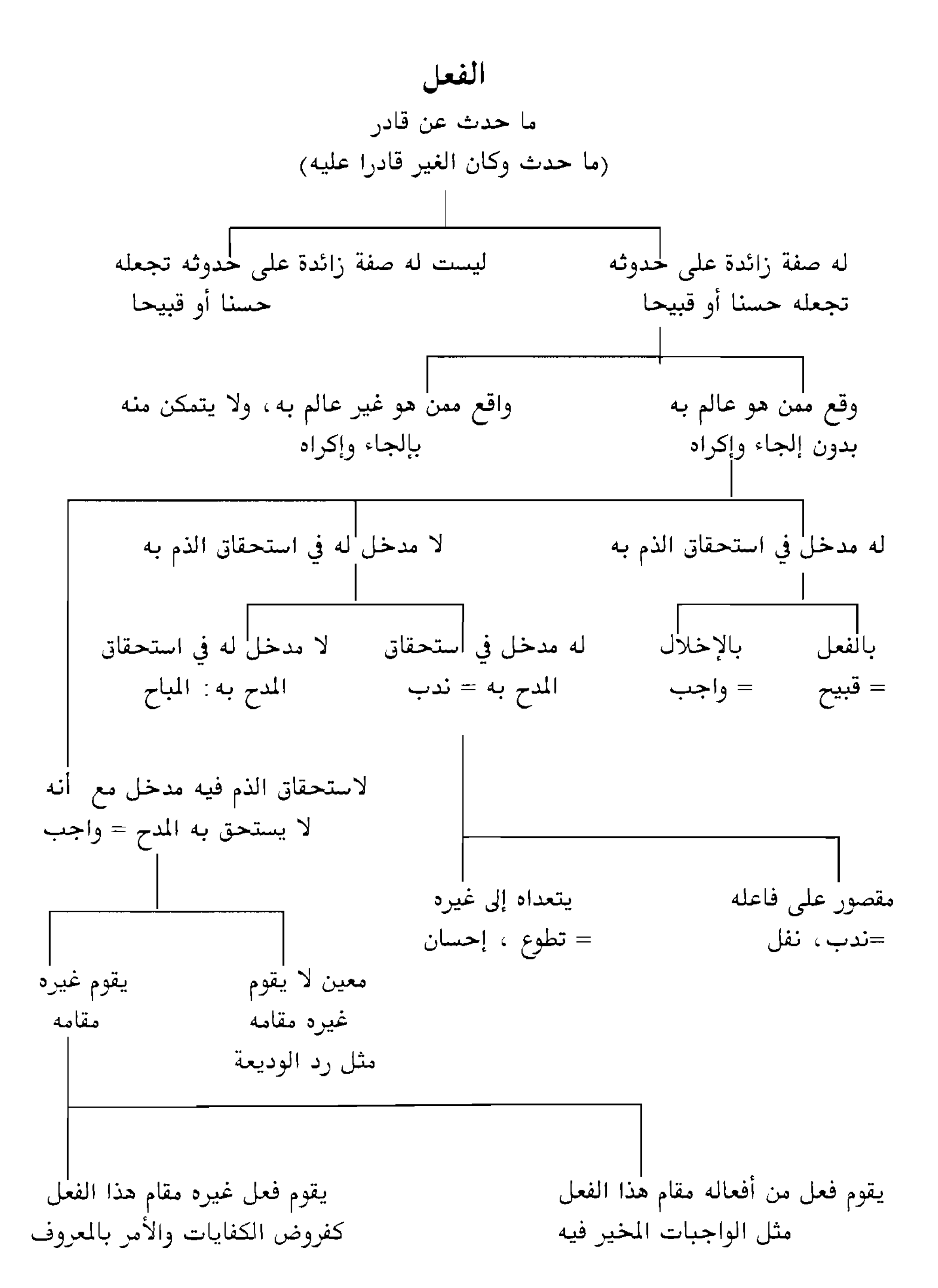
يعرف القاضي عبد الجبار "الفعل" بأنه: "ما حدث وكان الغير قادرا عليه". "والفعل إما أن يحدث وليس له صفة زائدة على حدوثه أصلا، أو له صفة زائدة على حدوثه. فالأول هو ما يقع من الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي والنائم، ما لم يكن في ذلك نفع ولا ضرر". وإما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه، "فهذا ما يقع ممن هو عالم به، أو يقع ممن لا يعلمه. فإن وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك فلا حكم له(...) وإذا وقع ممن هو عالم به، فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه، أو يقع وهناك إلجاء وإكراه. فهذا الثاني أيضا مما لا حكم له مما أردناه. وإن وصف بأنه حسن أو قبيح، ولكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه. فيجب عند هذه القسمة أن يكون الكلام في **الفعل الواقع من العالم به أو المتمكن من ذلك ولا إلجاء ولا ضرورة**". ومعنى ذلك أن الفعل الذي يهم المعتزلة هو الذي يصدر عن فكر وروية وقدرة على إتيانه أو الامتناع عن القيام به. وهذا هو الذي يقع تحت طائلة المسؤولية الدينية والأخلاقية والقانونية. ويبين القاضي عبد الجبار جهات الحكم في هذا النوع من الفعل ونلخص كلامه في الجدول التالي(الصفحة التالية):

هذه الأحكام تتعلق بأفعال الله وبأفعال الناس. "أما في الله فجميع تلك الأحكام يصح ثبوتها في فعله تعالى إلا القبيح. أما الواجب فلا يثبت فعله أصلا وإنما يكون عند سبب يفعله، أي يكون بسبب اللطف. ولولا اللطف كان لا يثبت شيء من الواجبات واجبا على الله تعالى. فكأنه وإن تفضل بابتداء التكليف يصير من بعد مما يجب عليه أفعال يكون بسبب وجوبها ما كان منه تفضلا. ونحو هذا من تكفل بحفظ وديعة فإن ذلك تبرع منه ثم يلزمه صونها من الآفات، ونحو من تطوع بالنذر ثم يصير واجبا عليه. والواجب على الله قد يكون مخيرا فيه، فإذا علم أن اللذة تقوم مقام الألم في الصلاح كان في حكم المخير فيها وإن كان إذا آلم فهو أدخل في النفع من حيث يستحق به العوض. أما الإحسان والتفضل (في مجال الحسن والقبح) فلا يكون إلا إذا كان يتعداه إلى غيره. والحسن نفسه حسن في الفاعل ويتعداه إلى غيره بالنفع أو بدفع الضرر عنه".

وأما في الإنسان فالفاعلون على ضربين: **مكلف** وغير مكلف. فالمكلف (الإنسان العاقل البالغ) ثبت فيه تلك الأحكام كلها. أما من ليس بمكلف فإنما يتأتى فيه حكمان من الأحكام السابقة وهما: القبيح، وما ليس له صفة زائدة على الحسن فيكون في حكم المباح. فالقبيح الذي يقع من غير المكلف هو ما يقع من الساهي والنائم والمجنون والبهيمة والطفل، "فإن عندنا أنه وإن لم يثبت فيهم حكم القبيح من استحقاق الذم لفقد الشرط فيهم وهو كمال العقل، فقد يقع منهم ما هو قبيح. ثم الذي يقع من هؤلاء من القبائح هو ما كان قبحه لصفة ترجع إليه كنحو الظلم والكذب وغيرهما، لأنه إنما يقبح لهذا الوجه الجاري مجرى العلة لقبحه"[٢٠].

---

٢٠ – القاضي عبد الجبار . **المحيط بالتكليف**. الدار المصرية العامة ١٩٦٥. ص ٢٤٢.



الفعل
ما حدث عن قادر
(ما حدث وكان الغير قادرا عليه)
له صفة زائدة على حدوثه تجعله حسنا أو قبيحا
ليست له صفة زائدة على حدوثه تجعله حسنا أو قبيحا
وقع ممن هو عالم به بدون إلجاء وإكراه
واقع ممن هو غير عالم به ، ولا يتمكن منه بالجاء وإكراه
له مدخل في استحقاق الذم به
لا مدخل له في استحقاق الذم به
بالفعل = قبيح
بالإخلال = واجب
له مدخل في استحقاق المدح به = ندب
لا مدخل له في استحقاق المدح به : المباح
لاستحقاق الذم فيه مدخل مع أنه لا يستحق به المدح = واجب
مقصور على فاعله =ندب ، نفل
يتعداه إلى غيره = تطوع ، إحسان
معين لا يقوم غيره مقامه مثل رد الوديعة
يقوم غيره مقامه
يقوم فعل من أفعاله مقام هذا الفعل مثل الواجبات المخير فيه
يقوم فعل غيره مقام هذا الفعل كفروض الكفايات والأمر بالمعروف

هـذا ولابـد لإثبات القبح في الأفعال من معرفة العلة التي بها قبحت. وإذا كانت العلة غـير ظاهرة ولا معلومة وجب اللجوء إلى القياس كما في الفقه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى "قـد نعـلم وجـه القـبح ولكننا لا نعلم القبح إلا بتأمل زائد، وهذا كالكذب لأنه إذا حصل فيه نفـع ودفع ضرر فقد عرفناه كذبا، ولكنا لا نعرفه قبيحا، ووجه قبحه هو كونه كذبا. فنحتاج إلى ضـرب مـن الـنظر بأن نقول: ليس الذي لأجله قبح الكذب الخالي من المنفعة ودفع المضرة إلا كونـه كذبـا، فأمـا تعرّيه من نفع وضرر فقد يوجد في الصدق كما يوجد في الكذب. والفرق بينهما معلوم في القبح والحسن. فإذن إنما يقبح لكونه كذبا فيجب في كل كذب أن يقبح"[٢١].

كـان ذلـك عـن نظرية المعـتزلة في الأفعـال مـن حيـث الحسـن والقـبح. أما خصومهم الأشـاعرة فـلهم رأي آخـر. يلخصـه فيلسـوفهم فخـر الديـن الرازي كما يلي: يقول: "الحسن والقبح قـد يـراد بهمـا ملائـم الطـبع ومـنافره، وكون الشيء صفة كمال أو نقص. وهما بهذين المعـنيين عقـليان. وقـد يراد بهما كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم. وهذا المعنى شـرعي عـندنا، خلافا للمعتزلة". (سنرى تفصيل ذلك في الفصل القادم). غير أن الخلاف بين الطـرفين لا يقتصـر عـلى مـا يدركـه العقـل مـن الحسن والقبح ابتداء وما منهما يثبت بالشرع ابتداء، بل هناك مسائل تتصل بالموضوع هي محل خلاف بينهما.

مـن هـذه المسائل "**تكليف ما لا يطاق**". وقد رأينا المعتزلة يمنعون ذلك فالله عندهم لا يفعـل إلا الصلاح والأصلح للإنسان، وبالتالي فلا ينهاه عن شيء ويجبره على فعله. ولو فعل ذلـك لكلفه ما لا يطاق، وهو قبيح في حقه تعالى. أما الأشاعرة فيجيزون أن يكلف الله الإنسان مـا لا يطـاق! يقـول الفخـر الـرازي: إن تكـليف ما لا يطاق ليس قبيحا منه تعالى إذ "لو كان قبـيحا لمـا فعلـه الله تعـالى، وقد فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن. وعـلْمِه بأنـه مـتى كـان كذلـك كـان الإيمـان مـنه محالا. ولأنه كلف أبا لهب بالإيمان. ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن. فقد كلفه أن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهو تكليف الجمع بين النقيضين". (وفي هذا سفسطة كما لا يخفى).

ومـن المسـائل الـتي يختلف فيه الأشاعرة عن المعتزلة مسألة "**القبح**". فهم يرفضون استعمال هـذا المفهـوم. يقـول الـرازي: "لو قَبُح الشيء لقَبُح إما من الله تعالى أو من العبد، والقسمان باطلان، فـالقول بالقـبح بـاطل. أمـا أنه لا يقبُح من الله فمتفق عليه، وأما أنه لا يقبح من العبد فلأن ما صدر عـن العـبد صـادر عنه على سبيل الاضطرار لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيـه الداعـي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجبا. وبالاتفاق لا يقبْح من المضطر شيء".

ومـثل مفهـوم "القـبح" مفهوم "**الحُسن**". فالأشاعرة يرفضون استعمال هذا الأخير حين يقـول المعـتزلة مثلا: "إن الكذب قد يحسن إذا تضمن إنجاء الشيء من الظالم". يقول الرازي

---

٢١ – نفس المرجع. ص ٢٣٥.

إن الكذب لا يوصف بالحسن في أية حال لأنه "على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا". ولا يقال: "الكذب يقتضي القبح لكنه لا يوصف به لمانع"، لأنه لو جاز ذلك لما أمكن "القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد".

ومن مسائل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة مسألة **العلم الضروري** : المعتزلة يقولون: إن الإنسان يعلم علما ضروريا، أي بمجرد عقله، قبح الظلم والكذب، وحسن الإنعام. وأن ذلك يحصل له قبل ورود الشرع. ويرد الرازي على هذا قائلا: "والجواب إذا أردت به العلم الضروري بحصول الملاءمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا نأباه، وإن أردت به غيره فممنوع"[22].

ويرفض الأشاعرة استعمال لفظ "الوجوب" في حق الله. يقول الرازي : "لا يجب على الله تعالى شيء، خلافا للمعتزلة فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب، والبغداديون (منهم) يوجبون العقاب والأصلح في الدنيا لنا"[23]. ومعظم ردود الأشاعرة مبنية على فهم لـ"الواجب" على طريقة الفقهاء في الحكم الشرعي، وليس على ما يقصده المعتزلة. فقد بينا سابقا أن معنى الوجوب عند المعتزلة هو كون الفعل يستحق تاركه الذم كما أن القبيح هو كون فاعله يستحق الذم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فآراء المعتزلة مبنية كلها على أن الإنسان يفعل باختيار وأن الله لا يفعل الظلم، فإذا لم يُسلّم لهم هذا المبدأ لم يكن هناك معنى للاعتراض عليهم فيما بنوه عليه. والأشاعرة يرفضون مبدأ "العدل" كما هو عند المعتزلة وهو المبدأ الذي تتفرع عنه جميع المسائل السابقة. أما المعنى الذي يعطيه **الأشاعرة للعدل** فيشرحه الشهرستاني كما يلي: قال: "وأما العدل فعلى مذهب أهل السنة أن الله تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في مِلكه ومُلكه، يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد. فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف". ويضيف الشهرستاني قائلا: "وعلى مذهب الاعتزال: العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والحكمة"[24]. فالفرق بين أصول الطرفين في هذه المسألة هو كالفرق بين الشيء وضده.

تلك هي آراء المعتزلة وخصومهم الأشاعرة في أهم المسائل التي لها علاقة مباشرة مع **الأخلاق**: مسألة الأفعال والمسؤولية ومسألة الحسن والقبح الخ. وقد رأينا كيف أن النقاش في هذه المسائل كان ينتمي إلى علم الكلام، وبالضبط إلى القسم الذي يخصونه باسم "**جليل الكلام**"، أي المتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله[25]. وقبل أن نختم هذا الفصل نرى من المفيد

---

٢٢ - الرازي: فخرالدين. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. ص ٢٩٣-٢٩٤.

٢٣ - الرازي. نفسه ص ٢٩٥.

٢٤ - الشهرستاني. **الملل والنحل**. نفس المعطيات السابقة. ص ٤٢.

٢٥ - وذلك في مقابل "دقيق الكلام" وموضوعه آراؤهم في "الطبيعة" التي يتخذون منها "الشاهد" الذي يستدلون به على "الغائب" : تصورهم لذات الله وصفاته وأفعاله. انظر: **بنية العقل العربي**. القسم الأول :الفصلان : ٥ و٦.

أن نعرج على رأي المعتزلة والأشاعرة في مسألة "**الخير والشر**" التي هي المحور الرئيسي في الفكر الأخلاقي. فهل يقولون فيها بما قالوه في مسألة "الحسن والقبح" في الأفعال. وهي فرع من مسألة الخير والشر؟

أما الأشاعرة فقد رأينا كيف أن وجهة نظرهم في مسألة "الحسن والقبح" محكومة بمبدأ "لا فاعل إلا الله" وأنه "يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد"، وبالتالي فما نسميه "خيرا" أو "حسنا" وما نصفه بأنه "شر" أو "قبح" هما من الله. قد لا يوافقون على إضافة لفظ "الشر" ولفظ "القبح" إلى الله، ولكنهم يؤكدون أن ما نسميه "شرا" —وقد يكون خيرا باعتبار آخر— هو صنع الله، إذ لا فاعل سواه.

أما المعتزلة الذي قالوا إن الله لا يفعل القبيح ولا يفعل إلا الصلاح والأصلح، أي الحسن، فقد رأيناهم يميزون بين ما يقع من الإنسان بحريته واختياره وقدرته وهو عندهم فعله وهو مسؤول عنه، كما أن ما يتولد من فعله هذا، مما يعلمه ويعرف نتائجه، هو من مسئولياته كذلك. أما ما عدا ذلك من الشرور مثل الأمراض والكوارث الطبيعية فهو من الله.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: لماذا ينسب المعتزلة إلى الله فعل تلك "الشرور"، مع أنهم حرصوا أكثر من غيرهم على تنزيه الله تنزيها مطلقا على مستوى الذات والصفات (عدم مشابهته لمخلوقاته: ليس كمثله شيء) كما على مستوى الأفعال (الله لا يفعل إلا الصلاح والأصلح)؟

الجواب هو أن موقف المتكلم يتحدد ليس فقط بما يدعي بل أيضا بما يدعيه خصمه، بمعنى أنه يتجنب السقوط في أحضان خصمه ولذلك فهو يعارض آراء الخصم على جميع المستويات وفي كل قضية. وخصم المعتزلة الأول —تاريخيا وعقائديا— هم **المجوس والمانوية** (أتباع النبي الفارسي "ماني"). الذين يقولون بمبدأين اثنين، أو إلهين، أحدهما **للخير** (وهو **النور**) والآخر **للشر** (وهو الظلمة) (سنرى الاعتبارات السياسية التي تثوي وراء هذه الثنوية). وإذن ففي إطار وقوف المعتزلة ضد نظرية خصومهم المانوية بالغوا في مسألة التوحيد : الله واحد من كل جهة (لا اثنين ولا أكثر). كما أنهم بالغوا في مسألة العدل بالقول إن الله لا يفعل إلا الأصلح لكي يقفوا ضد الجبر الأموي، كما سنبين لاحقا. وقد رأينا أن المقصود بالصلاح والأصلح عندهم : ما هو صالح أو أصلح للإنسان. أما ما يصيب الإنسان مما فيه ضرر له كالآلام والكوارث الطبيعية فقد قالوا إنها من الله وأن فيها العوض.

ذلك ما يقرره القاضي عبد الجبار حين يقول: "إنه تعالى يفعل الآلام والأمراض لمصلحة المكلفين ليعتبروا بذلك إذا نزلت بهم، ونزلت بولد حميم وقريب لهم، ويكونوا عند ذلك أقرب إلى مجانبة المعصية خوفا من النار، ويعوضهم في الآخرة مع ذلك بمنافع عظيمة". ويطرح القاضي عبد الجبار هذا السؤال: "وهل يحسن منه تعالى أن يؤلم ويسقم لهذا المعنى"؟، ويجيب : "نعم، كما يحسن منا أن نُحمِّل الأجير المشقة إذا كان ما نستعمله فيه نعمة وإحسانا متى أعطيناه أجره، فبهذين الشرطين يحسن". وأيضا فـ "الزمِن وصاحب

العاهة إذا لحقه غم ببعض نفسه طلب التحرر من الناس والتمس الكمال في الجنة فيدعوه ذلك إلى الطاعة ومجانبة المعاصي ويدعو غيره إلى القيام بشكر النعمة".

وإذا نحن اعترضنا على القاضي عبد الجبار وقلنا: لماذا تنسبون الشر إلى الله وقد نسبتم إلى الإنسان أفعاله؟ لماذا لا تنسبون الشر إلى غير الله كما نسبتم أفعال الإنسان إلى الإنسان؟ فإنه يجيب قائلا: "المراد بذلك مخالفة الثنوية والمجوس. لأنهم زعموا أن الآلام والمضار والخلق القبيحة في المنظر ليست من فعل الله وهي من فعل الظلمة (=مبدأ الشر) وسموا ذلك شرا. وإنما يفعل (الله : إله الخير) اللذات والمنافع التي يسمونها خيرا! فوجب التبري من قولهم هذا بأن يضاف الخير والشر من قضائه وقدره إليه (الله) على ما أطلقه المسلمون وروي في الآثار. وليس المراد بهذا الشر إلا الأمراض وما شاكلها لأن ذلك أجمع من الله تعالى. يفعله لمصالح الخلق فيكون نعما في الدين ويكون أنفع للعبد من الصحة والسلامة. إذ نفع الدين أعظم من نفع الدنيا. وليس المراد بذلك فعل الزنا والسرقة والظلم والفواحش لأن ذلك لو وجب الرضى به لصح أن يخصه بعينه ويقول: أنا أرضى بالزنا والفواحش. ونقول: إن ذلك من قضاء الله. فلا بد من الرضى به. وذلك كفر من قائله".

وإذا نحن سألناه : ماذا تقصدون بـ "الشر" عندما تنسبون فعل الشر إلى الله؟ أجاب: الخير هو النفع الحسن. وكل أفعال الله في دار التكليف (=الدنيا) هذا حاله. والشر هو الضرر القبيح. ويتعالى الله عن فعله. لأنه لو فعله لكان من الأشرار ولكان شريرا إذا أكثر من ذلك. وهذا كفر من قائله. وكذلك الفساد. لو كان من فعله تعالى. ليس بشر ولا فساد. بل هو **حكمة**. وأن لم يؤلم ويشق. لما يؤدي إليه من النفع العظيم. وما يفعله الله تعالى من المضار يسمى بهذين الاسمين (الشر والفساد) على جهة المجاز"[٢٦].

* * *

يتضح من كل ما تقدم أن "المفكر فيه" في مناقشات المعتزلة في موضوع "العدل" و"خلق الأفعال" لم يكن من مجالات البحث في الأخلاق. ولا كان يتسع لمثل هذا الاهتمام. إن همهم واهتمامهم كان مركزا ومنحصرا في موضوع واحد هو "ترتيب العلاقة بين أفعال الله وأفعال البشر"، بين قدرته وقدرتهم. وإذا كان معنى "العدل" عندهم هو أن الله لا يفعل الظلم. فما كان يهمهم ليس الظلم في حد ذاته. بل نفي الظلم عن الله ونسبته إلى الإنسان. وكما رأينا فقد كان النظّام أكثر تعبيرا عن الأهمية التي تكتسيها هذه المسألة في مذهب المعتزلة عندما قال : "إن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي" متجاوزا قول أصحابه : إن الله قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة"!

---

٢٦ - القاضي عبد الجبار. **المختصر في أصول الدين**. ضمن **رسائل في التوحيد والعدل** . تحيق محمد عمارة. دار الهلال . القاهرة. ١٩٧١ ج١ ص ٢١١-٢٣٠.

نعـم، إن نسـبة الأفعـال إلى الإنسان تترتب عنها المسئولية والجزاء، وهذا كان الهدف الأصـلي مـن القـول بــ "خـلق الأفعـال". غـير أن الجـزاء "المفكر فيه" عندهم لا علاقة له لا بـالأخلاق ولا بالضـمير، لأنـه يكـون في الآخـرة، وهـو تـنفيذ لوعد الله ووعيده. **وهكذا فكلام المعـتزلة في "الأفعـال" كـان في الحقيقـة كلامـا في صـفات الله** (هـل يوصـف بفعل الظلم أم لا يوصـف، هل يكلف الناس ما لا يطاق، هل يفعل القبيح أم لا يفعل؟). ولو أن كلمة "أخلاق" تقال في حقه تعالى لصح أن ننسب إلى المعتزلة بحثا نظريا في "الأخلاق". ولكنه سيكون حينئذ خاصا بالألوهية، وليس بالبشر.

والسـؤال الآن لـماذا أهمل المتكلمون، معتزلة وأشاعرة التكلم في القيم والأخلاق مع أنهم جالوا وصالوا في مجالها، مجال الحرية والمسئولية و العدل والجزاء الخ.

لقـد "تكـلم" أوائـل المعـتزلة، أمـثال الحسـن البصري وغيلان الدمشقي ومعبد الجهني وواصـل بن عطاء، في قضايا أخلاقية إنسانية، كالجبر والاختيار والإيمان والكفر والفسق الخ، وهـي القضـايا الـتي تأسس عليها "علم الكلام" أول الأمر. **فلماذا انتقل الجيل التالي لهؤلاء الـرواد بهـذه القضايا من المجال الأخلاقي الإنساني إلى المجال الميتافيزيقي اللاهوتي**، إلى مـا أطـلقوا عليه فيما بعد "جليل الكلام" الذي موضوعه "ذات الله وصفاته وأفعاله"، معرضين تماما عن ذات الإنسان وصفاته وأفعاله؟!

أمـا الأشـاعرة فقـد يـبرر موقفهـم بكونهـم إنمـا كـانوا يـردون عـلى المعتزلة، فكان من الطـبيعي أن يـتقيدوا بـنفس المجـال. ومـع ذلـك فالسـؤال سيطرح نفسه على المتأخرين منهم خاصـة. فـلقد تجـاوز هؤلاء الرد على المعتزلة وارتبطوا بمواقف الفلاسفة واستعملوا مفاهيمهم، فدمجـوا الفلسفة في الكلام والكلام في الفلسفة. ولكن لم يعرضوا قط لمسائل الأخلاق التي كانت جـزءا مـن الفلسـفة اليونانيـة وثمـرة لهـا. لقد بقوا يتحركون في نفس المجال الذي تحرك فيه أسـلافهم المتكلمون، مجال "جليل الكلام" الذي نقلوا إليه مفاهيم وأطروحات ابن سينا في هذا المجـال. أمـا محـاولات بعـض الأشـاعرة، مـن غـير المتكلمين، "أسلمة" الأخلاق اليونانية أو كـتابة "أخلاق الآخرة" أو "أخلاق القرآن" فقد جرت خارج علم الكلام وقضاياه، وتحت ضغط عوامل وظروف أخرى، كما سنرى ذلك في حينه.

وإذن فالسـؤال يبقى مطروحا! لماذا انصرف علم الكلام وهو العلم العقلي في الإسلام عن مجـال الأخلاق، مجال التشريع للفعل البشري؟ هل لأن الموضوع **ليس من مجال العقل**، وأنه بالتالي من مجال الشرع وحده؟

سؤال ينقلنا إلى البحث **في أساس الأخلاق في الفكر العربي، هل العقل أم الشرع**؟ وهو سؤال يقع في قلب ما يعرف بـ "المشكلة الأخلاقية"، أهم المشاكل في فلسفة الأخلاق!